

CESURA - Rivista  
3 (2024)

### *Giunta di Direzione*

Fulvio Delle Donne (Univ. Basilicata), dir. responsabile  
Florence Bistagne (Univ. Avignon - Inst. Univ. de France)  
Guido Cappelli (Univ. Orientale di Napoli)  
Bianca de Divitiis (Univ. Napoli Federico II)  
Francesco Storti (Univ. Napoli Federico II)  
Jaume Torró Torrent (Univ. Girona)

### *Consiglio di Direzione scientifica*

Joana Barreto (Univ. Lumière Lyon 2), Lluís Cabré (Univ. Autònoma Barcelona), Claudia Corfiati (Univ. Bari), Pietro Corrao (Univ. Palermo), Eugenia Fosalba Vela (Univ. Girona), Giuseppe Germano (Univ. Napoli Federico II), Isabella Lazzarini (Univ. Torino), Francesco Montuori (Univ. Napoli Federico II), Rafael Ramos Nogales (Univ. Girona), Elisabetta Scarton (Univ. Udine), Francesco Senatore (Univ. Napoli Federico II), Sebastiano Valerio (Univ. Foggia), Juan Varela (Universidad Complutense Madrid), Carlo Vecce (Univ. Orientale Napoli)

### *Comitato editoriale*

Cristiano Amendola (Univ. Napoli Federico II), Teofilo De Angelis (Univ. Basilicata), Giovanni De Vita (Univ. Napoli Federico II), Martina Pavoni (Univ. Basilicata); Nicoletta Rozza (Univ. Napoli Federico II)

CENTRO EUROPEO DI STUDI SU UMANESIMO E RINASCIMENTO ARAGONESE

CESURIA  
R  
RIVISTA

3 - 2024



Centro Europeo di Studi su Umanesimo  
e Rinascimento Aragonese



Basilicata University Press

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del “doppio cieco” (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell’ambito di un’ampia cerchia internazionale di specialisti.

All published articles are double-blind peer reviewed at least by two referees selected among high-profile scientists, in great majority belonging to foreign institutions.

ISSN: 2974-637X

© 2024 Centro Europeo di Studi su Umanesimo e Rinascimento Aragonese - CESURA  
Via Cretaio 19  
I - 80074 Casamicciola Terme (NA)  
<https://www.cesura.info>

Basilicata University Press - BUP  
Università degli Studi della Basilicata  
Biblioteca Centrale di Ateneo  
Via Nazario Sauro 85  
I - 85100 Potenza  
<https://bup.unibas.it>

Published in Italy  
Prima edizione: 2024  
Pubblicato con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

CESURA - Rivista  
3/1 (2024)



CONFRONTI

*DIALOGO A DISTANZA SULL'UMANESIMO POLITICO*



GUIDO CAPPELLI

*Francesco Patrizi e l'Umanesimo politico.  
Dialogo a distanza con James Hankins*

*Francesco Patrizi and Political Humanism. A long-distance dialogue with James Hankins*

Abstract: *The publication of James Hankins' latest book provides an opportunity to undertake a critical examination of the historiography on Renaissance political thought in Italy and in the Anglophone area. This examination should include a comparison of the methods and merits of the various approaches to the subject, as presented in the pages of his volume.*

Keywords: *Francesco Patrizi, Political Humanism, Political Thought, Italian Humanism.*

*Received: 01/04/2024. Accepted after internal and blind peer review: 10/06/2024*

*gcappelli@unior.it*

L'uscita del volume *Political meritocracy in Renaissance Italy*, pubblicato da James Hankins per la Harvard University Press, costituisce un momento saliente nell'evoluzione degli studi umanistici e sulle origini dello Stato moderno e della modernità politica<sup>1</sup>. Ne ho seguito l'evoluzione grazie alla generosità dell'autore, con cui intrattengo da anni franco colloquio, fatto di molti accordi e qualche fecondo disaccordo, e credo che valga la pena imbastire un dibattito storiografico in forma di dialogo, o se si vuole contrappunto, a distanza, sul filo di questo volume che riscatta dal magazzino della Storia una figura non ancora abbastanza soppesata nella sua importanza come il pensatore senese Francesco Patrizi (1423-1494).

Umanista di spicco, formatosi a scuole di primo livello, allievo e cliente del Piccolomini, protagonista di una vita tempestosa,

<sup>1</sup> J. Hankins, *Political Meritocracy in Renaissance Italy. The Virtuous Republic of Francesco Patrizi of Siena*, Cambridge (Mass.) 2023, pp. xv + 430.

acquietatasi solo in età matura nella più che dignitosa sede vescovile di Gaeta, all'ombra degli Aragonesi, Francesco Patrizi è un personaggio significativo per più di un aspetto: la sua lunga traiettoria politica, le lotte intestine a Siena, sua città di nascita, l'esilio, l'esperienza come governatore al servizio della santa Sede e poi, da vescovo, degli Aragonesi, si accompagnano a una potente *vis* teoretica e a un'incredibile erudizione classica, che lo portano a scrivere, tra gli anni settanta e ottanta del Quattrocento, due opere politiche di ampio respiro, rispettivamente *De republica* e *De regno*<sup>2</sup>, ponderosi tomi di riflessione teorico-storica che altrove ho definito ispirati a un "classicismo estremo"<sup>3</sup>, sorretti come sono dalla convinzione che l'evocazione massiva del mondo classico potesse fungere da motore teorico di una profonda riforma politica – sulla via dello Stato moderno ma con un taglio originale che si perderà nei secoli seguenti, quando, dopo una straordinaria diffusione cinquecentesca (seconda, ricorda Hankins, solo ad Aristotele e Machiavelli), Patrizi cadrà nell'oblio, sotto i colpi della "ragion di Stato" e del divorzio di politica e morale individuale rappresentato dall'ossimoro "dissimulazione onesta". Una figura di pensatore-funzionario-politico non infrequente nel panorama italiano quattrocentesco, che Patrizi incarna in modo particolarmente incisivo. Hankins individua in lui la punta di diamante dell'Umanesimo politico, quel movimento di pensiero che nel Quattrocento fece da levatrice dello Stato moderno e che solo da pochi decenni sta faticosamente riacquistando il suo posto nella storia delle dottrine e della "scienza politica", da cui era rimasto ostinatamente (e ottusamente) escluso per un buon secolo.

Ed è bene sottolineare, qui in principio, che si tratta di un'epoca cruciale nella storia della formazione dello Stato moderno e in generale della modernità politica, un'epoca di transizione in cui confluiscono in modo creativo tutte le linee della

<sup>2</sup> Rimaste inedite nel Quattrocento, furono pubblicate più volte nel corso del Cinquecento (a partire dalle edd. di Parigi, 1518 e 1519) e fino al Seicento inoltrato.

<sup>3</sup> G. Cappelli, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese*, Roma 2016, p. 163 (è il titolo del paragrafo dedicato all'autore). Gioco-forza, trattandosi di "dialogo a distanza", l'autocitazione sarà frequente.

speculazione antica e medievale e reagiscono con una realtà storica in piena trasformazione, sì da generare un vasto “laboratorio” di sperimentazione ideologica e istituzionale che sfocerà – con deviazioni, regressioni e aggiustamenti – nello Stato assoluto cinque-seicentesco. Tradizionalmente si è parlato di Stato del Rinascimento, ma abbiamo preferito definirlo, più propriamente, lo Stato umanistico<sup>4</sup>.

Naturalmente, il libro dell'Hankins non nasce per partenogenesi, e anzi s'inserisce in un filone arricchitosi straordinariamente negli ultimi decenni, da quando Giacomo Ferrà – il “padre” degli studi sulle dottrine politiche umanistiche in Italia – dava alle stampe l'edizione critica del *De principe* di Bartolomeo Platina, corredata da una formidabile introduzione e da un commento che ne mettevano in luce le fitte trame culturali e le posizioni ideologiche tutt'altro che banali, superando per la prima volta il semplice commento “parafrastico”, o autoschediastico, che tradizionalmente aveva caratterizzato l'approccio a quei testi<sup>5</sup>. Sulla scia del Ferrà, e della rivalutazione della storiografia meridionale già avviata dal suo maestro, Gianvito Resta<sup>6</sup>, l'ultimo quarto di

<sup>4</sup> Sullo “Stato del Rinascimento”, vecchia definizione di recente ritornata potentemente in auge, cfr. il bel contributo di I. Lazzarini, *‘Y a-t-il un état de la Renaissance?’ Mito e realtà del Rinascimento “politico” (Italia, 1350-1520 ca.)*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, cur. G. Cappelli, G. De Vita, Napoli 2020, pp. 29-54.

<sup>5</sup> Bartholomei Platinae, *De principe*, ed. G. Ferrà, Messina 1979 (l'Introduzione, alle pp. 5-33); i numerosi studi del maestro messinese sono oggi riuniti in due volumi (editi dal Centro Internazionale di Studi Umanistici di Messina, a cura di Vincenzo Fera e le comuni allieve; il secondo è il suo ultimo lavoro) sotto il titolo di *Storiografia umanistica*, I: *Scritti (1967-2012)*; II: *Cultura, propaganda, riflessione politica nell'Italia padana tra XIV e XV secolo*, Messina 2019.

<sup>6</sup> Limite questa breve rassegna – che ha lo scopo di contestualizzare il lavoro dell'Hankins oggetto principale della nostra riflessione – a una selezione, a mio giudizio rappresentativa, ma non esaustiva, di studi italiani e anglosassoni, ricordando però che, naturalmente, contributi di valore provengono anche da altre tradizioni accademiche: partic. in Francia si segnalano gli studi di Patrick Gilli, raccolti in *Droit, humanisme et culture politi-*

secolo ha visto una ridefinizione radicale del pensiero etico-politico dell'Umanesimo, parallelamente a una revisione profonda dei paradigmi interpretativi dell'Umanesimo *tout court*<sup>7</sup>. Da una parte, ci si è liberati dall'“ombra di Machiavelli”, vale a dire dalla subalternità intellettuale alle teorie del Segretario, eretto a metro di giudizio (sempre vincente ovviamente) del pensiero precedente, automaticamente ridotto a utopico e irrealistico, se non direttamente mercenario (ritorneremo su questo punto verso la fine). Dall'altra, si è allargata e precisata l'immagine stessa dell'Umanesimo, superando la vulgata, ancor cara a un Garin, di Firenze come centro egemonico e propulsore di tutto il movimento umanistico, a favore di una visione più policentrica e variegata, e in particolare rivolgendo una nuova attenzione al Meridione d'Italia, finalmente e faticosamente riscattato dalla marginalità in cui l'aveva tenuto una tradizione accademica a trazione centro-settentrionale. A quest'ultimo proposito, è difficile sottovalutare il ruolo degli studiosi riunitisi poi (dal 2018) intorno al collettivo (ora Centro Interuniversitario internazionale) CENSURA - Centro di Studi sull'Umanesimo e il Rinascimento aragonese, dove si riuniscono competenze transdisciplinari che vanno dalla filologia alla storia della lingua, dalla storia istituzionale e diplomatica all'arte e la letteratura – ché lo studio della cultura umanistica non sa di settori disciplinari e non può che nutrirsi dell'interazione tra molteplici discipline. A scopo puramente

*que dans l'Italie de la Renaissance*, Montpellier 2014. Né si può evitare di ricordare l'originale lavoro di M. Senellart, *Les arts de gouverner: Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995.

<sup>7</sup> Nel campo dell'edizione di testi, dopo Resta e Ferrau, sono apparse numerose edizioni critiche e commentate: mi permetto di ricordare solo (perché funzionali al nostro discorso) quella del *De principe* di Giovanni Pontano, ed. G. M. Cappelli, Roma 2003, e quella, in questo momento sul punto di vedere la luce, di Antonio Beccadelli, il Panormita, *Dicta aut facta Alfonsi regis memoratu digna*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2024 (Edizione nazionale dei testi della storiografia umanistica). Con testo inglese a fronte e agili introduzioni e commenti continuano le pubblicazioni della collana creata e diretta da James Hankins, *I Tatti Renaissance Library* per la Harvard University Press.

esemplificativo (e limitandoci solo alle monografie), rammentiamo l'uscita, in un torno d'anni brevissimo, di «*El buen marinero*» di Francesco Storti (2014)<sup>8</sup>, l'*Alfonso il Magnanimo* di Fulvio Delle Donne<sup>9</sup>, *Maiestas* di Guido Cappelli (2016), il collettivo *Linguaggi e ideologie* (2018)<sup>10</sup>: lavori che hanno avuto una rilevante incidenza sulla comprensione dell'Umanesimo e del suo pensiero, in ambito aragonese ma con risvolti metodologici più ampi, che contemplano la riscoperta di un'altra tradizione intellettuale, che si può definire – con la felice formula di Delle Donne – “Umanesimo monarchico”; mentre una radicale revisione storiografica dell'Umanesimo e del Rinascimento meridionali informava il *dossier* sull'*L'Umanesimo aragonese* della rivista «Humanistica»<sup>11</sup>.

Lungi da pretese “campanilistiche”, preme sottolineare la portata metodologica generale di questi contributi, che oggettivamente hanno svolto un ruolo importante nell'evoluzione degli studi politici (e, come si vede, non solo) umanistico-rinascimentali, grazie anche all'apporto decisivo di altre prospettive disciplinari, come quella giuridico-politica rappresentata esemplarmente dagli studi di Diego Quaglioni<sup>12</sup> o, sul piano della storia politica

<sup>8</sup> F. Storti, «*El buen marinero*». *Psicologia politica e ideologia monarchica al tempo di Ferdinando I d'Aragona re di Napoli*, Roma 2014.

<sup>9</sup> F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico*, Roma 2015.

<sup>10</sup> *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503): Forme della legittimazione e sistemi di governo*, cur. F. Delle Donne, A. Iacono, Napoli 2018.

<sup>11</sup> *L'Umanesimo aragonese*, cur. G. Cappelli, «Humanistica», 11 (n. s. 5), 1-2 (2016); più di recente, sulla stessa linea ma con taglio cronologico più ampio (e forse più dispersivo), *A Companion to the Renaissance in Southern Italy (1350-1600)*, cur. B. De Divitiis, Leiden 2023.

<sup>12</sup> Nella pressoché sterminata produzione del luminare sardo, cito solo il magistrale “*Fidelitas habet duas habenas*”. *Il fondamento dell'obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, cur. G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna 1989, pp. 381-396; ma, sia pure in una rassegna volutamente sommaria come questa, mette conto segnalare il contributo, davvero fondamentale, di un altro storico del diritto come Mario Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*,

e istituzionale, il grosso miscellaneo a cura di Gamberini e Lazzarini, *Lo Stato del Rinascimento*<sup>13</sup>. Al crocevia tra storia istituzionale e storia delle idee, storia culturale e dottrina politica, si colloca infine l'opera di Riccardo Fubini, le cui ricerche hanno indirizzato la riflessione verso la questione della sovranità e della costruzione statale, attraverso un'indagine che abbracciava, e faceva dialogare tra loro, fonti storiografiche, giuridiche, letterarie: con risultati che – affiancati da un rigoroso lavoro di riflessione sulla storia della disciplina – hanno indotto a importanti ripensamenti anche in tema di teoria politica<sup>14</sup>.

Sul versante anglosassone, e sulla spinta del *linguistic turn* di fine anni sessanta, si apprezza una certa evoluzione negli approcci: è certo un caso, ma è coincidenza felice, che un anno

Milano 1974. Sono lavori che, se non tematizzano *ex professo* l'Umanesimo politico, sono imprescindibili per colmare il vuoto teorico cui questo restava confinato: in parole povere, per metterlo in contesto.

<sup>13</sup> *Lo Stato del Rinascimento in Italia*, cur. A. Gamberini, I. Lazzarini, Roma 2014 (ed. or., Cambridge 2012).

<sup>14</sup> Mi riferisco a studi innovativi come R. Fubini, *La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle «Historiae» di Leonardo Bruni*, in *Leonardo Bruni Cancelliere della Repubblica di Firenze*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987), cur. P. Viti, Firenze 1987, pp. 29-62 (rist. rivista in Id., *Storiografia dell'Umanesimo da Leonardo Bruni ad Anno da Viterbo*, Roma 2003), o Id., *“Potenze grosse” e piccolo stato nell'Italia del Rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri*, in *Il piccolo stato. Politica storia diplomazia*, Atti del Convegno di Studi (San Marino, 11-13 ottobre 2001), cur. L. Barletta, F. Cardini, San Marino 2004, pp. 91-126; coerente con una certa tendenza all'*understatement* dell'autore, il titolo non rende appieno, credo, la complessità dei temi ivi affrontati, esemplificabile in una nota in risposta al Rubinstein, ma generalizzabile (ivi, n. 7), che val la pena di riportare: «Si è spesso insistito su come il concetto di “stato” (regime) si distingua da quello moderno di Stato [...] In realtà il discorso andrebbe rovesciato: è proprio nello stretto accentramento dei poteri entro i “regimi”, e quindi anche nella pubblica rappresentatività del regime medesimo, che lo “stato” tende ad assimilare in sé lo “Stato”»; sul lavoro di storia della storiografia, è rappresentativo al nostro proposito un testo pubblicato (significativamente) in italiano e in inglese allo stesso tempo: Id., *Renaissance Historian: The Career of Hans Baron*, «Journal of Modern History», 64 (1992), pp. 541-574; Id., *Una carriera di storico del Rinascimento: Hans Baron*, «Rivista storica italiana», 104 (1992), pp. 501-554.

prima dell'edizione Ferrà del Platina fosse uscito *Foundations* di Quentin Skinner, libro che ha avuto il merito di rilanciare gli studi sul pensiero politico umanistico fuori e dentro l'Italia, studi già impostati dal Baron su quel paradigma "civico" che è stato croce e delizia della critica<sup>15</sup>, ma che a sua volta ha imposto, forse suo malgrado, una prospettiva "neo-repubblicana" (e non esente da venature ideologiche da *useful past*), che a sua volta ha finito per creare una "cappa ideologica" che non è stato facile ridimensionare<sup>16</sup>. Invero, se l'opera skinneriana – la cui vastità di orizzonti è a tanti altri propositi fuori discussione –, per quello specifico settore del pensiero politico primo-moderno che è l'Umanesimo politico, non appare aver apportato molto in termini di comprensione della sua fisionomia teorica, è vero invece che un importante contributo va riconosciuto alla sua proposta metodologica, mirante a impostare la ricerca intorno alla varietà e l'articolazione dei vari *linguaggi* politici e, una volta determinati questi ultimi, ricercare l'intenzione comunicativa dell'autore nella sua circostanza storica, e dunque, in definitiva, contestualizzare sistematicamente e metodicamente i testi con le relative terminologie e i pertinenti concetti ("contestualismo")<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Il riferimento va naturalmente a H. Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1955 (edizione rivista nel 1966; trad. it. dall'ed. 1966, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze 1970).

<sup>16</sup> Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, I, *The Renaissance*, Cambridge 1978; trad. it., *Le origini del pensiero politico moderno*, I, *Il Rinascimento*, Bologna 1989 (è significativo che non compaia la parola "Umanesimo").

<sup>17</sup> Lo Skinner dedica a questioni metodologiche il primo volume di *Vision of Politics*, Cambridge 2002; si veda anche l'introduzione di M. Viroli alla traduzione italiana cit. *supra*, *Le origini del Rinascimento*, pp. 9-31; un quadro variegato e complesso del repubblicanesimo, che si fa evidentemente carico dell'evoluzione degli studi in proposito, è nel volume *Republicanism: A Shared European Heritage*, cur. M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge 2002. Va invece al di là del "paradigma", provando a immaginare altre prospettive, su uno scenario di ampio periodo, il collettivo *Al di là del repubblicanesimo: modernità politica e origini dello Stato*, cit. *supra*, n. 4.

In quest'ambito, dopo il quasi "pionieristico" *The Languages of Political Theory* curato da Anthony Padgen nell'ormai lontano 1987<sup>18</sup>, opera molto utile per lo sfondo d'insieme, va menzionato *Languages of European Political Thought* di Nederman (più centrato sul Medioevo e sulla dimensione europea ma proprio per questo metodologicamente considerevole)<sup>19</sup>. Più direttamente pertinente al nostro discorso è stata comunque la produzione dell'Hankins, molto attenta alle acquisizioni italiane e culminata nella proposta integrale di *Virtue politics*, diretto precedente dello studio sul Patrizi<sup>20</sup>; del resto, lo studioso di Harvard aveva curato, già nel 2000, l'importante *Civic Humanism: Reappraisals and reflexions*, una miscellanea che, come s'intuisce già dal titolo, rimette in discussione e ridimensiona da cima a fondo la *vulgata* repubblicana<sup>21</sup>: molti degli autori di questa miscellanea hanno dimostrato in séguito le possibilità aperte da una revisione intelligente del paradigma repubblicano, possibilità che, per concludere, si possono esemplificare nel recente articolo di Woodhouse sulla connessione tra repubblicanesimo e imperialismo e sulle forme di "patronato politico"<sup>22</sup>.

Grazie a questi sforzi, l'ultimo quarto di secolo ha visto una revisione profonda del paradigma Baron - Pocock - Skinner – che, malgrado le evidenti differenze, dalla nostra ottica rappresenta una linea interpretativa omogenea, centrata appunto sul concetto di "repubblicanesimo civico" dalle tinte "atlantiste" più

<sup>18</sup> *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, cur. A. Padgen, Cambridge 1987.

<sup>19</sup> C. Nederman, *Languages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington 2009.

<sup>20</sup> *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge (Mass.) 2019.

<sup>21</sup> *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflexions*, cur. J. Hankins, Cambridge 2000.

<sup>22</sup> A. Woodhouse, *Subjection without Servitude: The Imperial Protectorate in Renaissance Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», 79, 4 (2018), pp. 547-569.

o meno accese<sup>23</sup>. La temuta e temibile divaricazione tra le bibliografie delle due sponde dell'Atlantico, che ha minato, per esempio, gli studi danteschi o anche quelli sul Machiavelli (per non dire del Novecento), non si è verificata, ed esiste un discreto grado di comunicazione tra gli studiosi anglofoni e quelli italiani di temi umanistici, come provano recentissime proposte di revisione e ripensamento del “paradigma repubblicano” situate, per così dire, al confine tra le due tradizioni accademiche, con contributi in lingua inglese ma promossi da studiosi italiani: è il caso dei saggi d'insieme di Gabriele Pedullà, rivolti a proporre un nuovo e più flessibile paradigma di “repubblicanesimo”, mettendo in luce la valenza teorica dell'Umanesimo politico in una prospettiva di deciso superamento di una certa persistente vulgata “neo-repubblicana” di cui si dimostra la scarsa aderenza alla realtà storica e teorica umanistica, condizionata da un approccio anacronistico e ideologico, cui Pedullà contrappone una visione “debole” del repubblicanesimo, riportandolo in buona misura alla propria dimensione storica reale<sup>24</sup>. Altro esempio è il collettivo *Republicanism*, curato da Fabrizio Ricciardelli<sup>25</sup>, e pieno di sensate osservazioni metodologiche e storico-critiche, adottando una prospettiva “policentrica” che concepisce diverse declinazioni del sog-

<sup>23</sup> A tal proposito si segnala il fortunato (e a mio parere sopravvalutato) libro di J. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975 (trad. it., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna 1980), strutturato sui “linguaggi” politici e soprattutto esplicitamente collocato su una linea ideologica “atlantista”, un libro “a tesi” come si evince già dal titolo; sono critiche abbastanza condivise: qui basti la precoce recensione di C. Vasoli, *The Machiavellian Moment: A Grand Ideological Synthesis*, «The Journal of Modern History», 49, 4 (1977), pp. 661-670.

<sup>24</sup> Valga qui l'emblematico G. Pedullà, *Humanist Republicanism. Toward a new Paradigm*, «History of Political Thought», 41, 1 (2020) pp. 105-152; cui affianco idealmente, per la comune capacità di ridefinizione concettuale, J. Hankins, *Exclusionist republicanism and the non-monarchical republic*, «Political theory», 38, 4 (2010), pp. 452-482

<sup>25</sup> *Republicanism: A Theoretical and Historical Perspective*, cur. F. Ricciardelli, M. Fanton, Roma 2020.

getto, riassumibili nell'affermazione in qualche modo programmatica contenuta nel primo saggio: «Differences and cleavages can be seen inside the republican field»<sup>26</sup>. Ma l'impressione che se ne ricava (anche se questa non è l'intenzione degli autori) è che, a questo punto, si tratti di un contenitore vuoto, nel senso che una tale varietà estrema rende di fatto impossibile definire un paradigma repubblicano qualsivoglia, dato anche l'altissimo grado di coincidenza nei linguaggi e nei concetti con la tradizione signorile o monarchica: e ciò che non vale a distinguere, non vale a definire<sup>27</sup>.

Tutto questo a parziale compensazione di una certa inerzia bibliografica, persistente nonostante tutto, che porta troppo spesso a ignorare o sottovalutare i contributi non in inglese<sup>28</sup> e perfino (come è il caso del libro che stiamo andiamo a commentare) a indurre case editrici anche prestigiose (come Harvard) a

<sup>26</sup> L. Baccelli, *Republicanism: Political Language and/or Political Paradigm?*, in *Republicanism* cit., pp. 21-44 (cit. a p. 24); al di là delle conclusioni (che evidentemente non condivido) si tratta di un quadro pregevole che dialoga drammaticamente col presente; molto incisivo anche il contributo di M. Fantoni, *Courts and Republics in Late Medieval and Renaissance Italy*, ivi, pp. 175-220, che rivolge dure critiche agli storici che, dall'Ottocento in avanti, «have caused a distorted reading of the Renaissance and left in the shadow the many aspect of this period that were not consistent with their teleological reconstruction of the past» (p. 219), ché nella realtà storica «there was no iron curtain in Italy between signorie and Communes» (p. 204) e «Since the *Duecento* we never have diametrically contrary systems [...] but rather unsteady and impermanent *signorie* juxtaposed and alternating with precarious *comuni*» (p. 200).

<sup>27</sup> Vd. *infra*, n. 42; più sotto accenneremo anche (con Hankins) al “paradigma” alternativo dell'organicismo, la concezione della *civitas* come *corpus* politico-sociale.

<sup>28</sup> È il caso del pur valido contributo di D. Lee, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford 2016, che avremmo volentieri inserito in quella linea giuridico-politica di cui si è detto e che in Europa è coltivata da maestri come Quaglioni, il cui nome purtroppo (come quello di Paolo Grossi e in generale quasi tutta la bibliografia non anglofona) è assente da quelle pagine (come del resto anche l'Umanesimo politico, col solito “buco” dottrinale di un secolo, abituale nella stragrande maggioranza dei manuali sulla materia).

eliminare quasi completamente i testi originali soprattutto se in latino, costringendo il lettore a un “atto di fede” nelle capacità versorie e nell’onestà intellettuale dello studioso – nel caso dell’Hankins *nulla quaestio*, ma in linea generale la mancanza di testi in lingua originale è un serio problema metodologico e rappresenta un degrado dei nostri studi.

In ogni caso, e felicemente, con questo libro possiamo dare per definitivamente smentita e superata l’affermazione lapidaria che ancora pochi anni fa potevano fare due figure rilevanti del mondo accademico anglosassone: «Despite the ongoing contention over the civic construct and exhortations for the development of new paradigms the thesis first articulated by Hans Baron fifty-years ago continues to hold a dominant position in Anglophone scholarship of the Renaissance»<sup>29</sup>. Insomma, dopo questo sforzo più che ventennale di revisione, ripensamento e riconfigurazione, gli studi sulle origini della modernità politica sono entrati definitivamente nella maggiore età e d’ora in poi quel vuoto, quella lacuna – abituale, come detto, nei manuali anche i più accreditati – tra Marsilio da Padova e Machiavelli (salvo, qua e là, qualche timido accenno all’ormai defunto “Umanesimo civile”) non potranno essere più ritenuti accettabili.

\*\*\*

Trattandosi di politica, *Political Meritocracy* è un libro che contiene molti libri, affronta molte tematiche diverse, che riguardano l’organizzazione della vita comune: dall’ubicazione della città alla proprietà privata, dalla cittadinanza alla composizione sociale della classe dirigente, dalla struttura familiare (in senso allargato che include domestici e schiavi, ciascuno oggetto di analisi specifica) al rapporto con gli anziani e i maestri, sotto la guida di un metodo “prudenziale” poco incline alle generalizzazioni e alle astrattezze della nostra “scienza politica” contemporanea, e ispi-

<sup>29</sup> Si tratta dell’Introduzione all’omonimo volume *After Civic Humanism: Politics and Learning in Renaissance Italy*, cur. N. Scott Baker, B. J. Maxson, Toronto 2015 – volume peraltro ispirato da una varietà di approcci e prospettive che lo rendono meritevole di attenzione.

rato a un criterio meritocratico incentrato sull'*humanitas* e veicolato dalla *paideia* umanistica. Del resto, il *De institutione reipublicae* e il *De regno et regis institutione* (questi i titoli completi delle due opere sorelle) sono trattati omnicomprensivi, totalizzanti, in cui la tradizione classica dovrebbe agire come criterio fondamentale di orientamento nella realtà, ma in un modo, come vedremo, non pedissequo, anzi con un'attitudine critica che sa discernere quanto del passato è utile e utilizzabile da quanto è irrimediabilmente sepolto (e in questo senso parlano anche al nostro presente). Opere che abbracciano tutti gli aspetti del vivere politico, dunque intensamente implicate nella realtà effettuale, ma al tempo stesso tendenti a ricercare un modello, una forma, una teoria coerente sul cui metro confrontare e cercare di modificare quella realtà. Un metodo, si sarà subito compreso, diametralmente opposto a quello di Machiavelli (non a caso "convitato di pietra" del volume) ma, nonostante il consolidato stereotipo, non meno "realistico".

Nel quadro che abbiamo tracciato, di fermento critico e storiografico e revisione del canone, il libro dell'Hankins – senza dubbio figura principale, negli studi d'Oltreoceano, di questa impetuosa corrente revisionista degli studi sul pensiero politico quattrocentesco – viene ad arricchire autorevolmente la prospettiva, e pone alcune ulteriori questioni che ritengo valga la pena porre in risalto, instaurando, come si diceva, una sorta di "commento dialogato", con l'esposizione dell'autore, seguendone l'ordine argomentativo e, nel contempo, cercando, a mia volta, di richiamare l'attenzione su alcuni punti strategici che credo meritino di essere discussi e messi a dibattito per un sempre migliore inquadramento del movimento di pensiero che abbiamo convenuto nel chiamare Umanesimo politico.

Venendo ai contenuti, dunque, l'*Introduzione* delimita e chiarisce (si direbbe per un pubblico non specialista) alcuni concetti base, risalendo al pensiero tardo medievale: l'idea di *imperium*, *dominium* e *iurisdictio*; quella di uguaglianza e *dignitas*, nozioni, com'è noto, declinate a quel tempo in modo molto diverso da quello attuale; e traccia i contorni di questa meritocrazia umanistica, un

metodo di selezione del personale politico ma anche di formazione della cittadinanza sulla base degli *studia humanitatis* e della tradizione morale classica. Riprendendo l'impostazione del recente *Virtue politics*, l'idea è che la *virtus* umanistica è «both the principal end of good government and the principal means of securing it» (p. 4). Hankins scorge nell'opera di Patrizi un progetto di riforma radicale delle istituzioni “statali”<sup>30</sup>, riportandone alla luce le proposte di riforma dell'assetto istituzionale e dei metodi di organizzazione della società contenute nelle due opere – anche se forse l'attenzione, si direbbe quasi la simpatia, concessa alle due forme di governo non è la stessa, e sembra che i risultati dottrinali più interessanti agli occhi dell'autore siano da ascrivere all'opera sulla repubblica, la “nuova repubblica”, a metà tra sogno umanistico e compromesso col reale, edificata a partire da uno studio minuzioso del passato, classico ma anche di altre civiltà antiche (dalla persiana all'egizia), secondo un metodo “storico-prudenziale” forgiato nel miglior Umanesimo: qui sta, secondo l'autore, la forza dottrinale che fa del Patrizi il maggior teorico dell'Umanesimo politico quattrocentesco, una figura di rilievo assoluto, al livello di un Bodin o un Hobbes.

L'ultima parte dell'Introduzione mira a chiarire il senso dell'uso del termine “meritocrazia”, «a political system that selects for the most meritorious persons to act in leadership roles is properly called meritocratic» (p. 11): il vocabolo è moderno,

<sup>30</sup> L'uso del termine “stato” è diffuso nel volume e, forse per una scelta espositiva, non viene problematizzato né discusso, mentre, com'è noto, a quest'altezza cronologica pone alcune questioni semantico-dottrinali di spessore: la bibliografia è molto estesa (e ovviamente non certo ignota allo Hankins), qui bastino il pionieristico H. C. Dowdall, *The word 'State'*, «Law Quarterly Review», 98 (1923), pp. 98-125; A. Tenenti, *Stato: un'idea, una logica: Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna 1987; A. Marongiu, *Lo Stato: il nome e l'idea nel Tre-Cinquecento*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 65, 2 (1988), pp. 249-287; da parte sua Q. Skinner, *A Genealogy of the Modern State*, «Proceedings of the British Academy», 162 (2009), pp. 325-370, attira l'attenzione sull'estrema difficoltà di una definizione univoca e pregnante del termine-concetto (vd. anche la rassegna in *Visions of Politics* cit., II, pp. 368-378).

ma il concetto è traducibile, secondo l'autore, nei termini del dibattito sulla "vera nobiltà", da Dante in poi (ma più accentuatamente con l'Umanesimo) messa in relazione di (inter)dipendenza con la *virtus*, vale a dire con un insieme di qualità morali acquisibili con una corretta *paideia*, ciò che costituisce una minaccia potenzialmente mortale alla legittimazione sociale e politica tradizionale, ereditaria ovvero "biologica", quella nobiltà "di sangue" la cui funzione socialmente strutturante inizierà il suo declino definitivo solo dopo la Rivoluzione francese. Questo aspetto ha un'importanza centrale in tutta l'operazione intellettuale dell'Hankins e rivela, in modo discreto ma che emerge con forza nella Conclusione, la preoccupazione dell'intellettuale per le sorti e diciamo pure per la deriva del suo Paese e dell'Occidente da esso (infelicitemente) egemonizzato. Ciò, sia detto immediatamente, dà un tocco drammatico e accorato all'erudito e documentatissimo lavoro dell'Hankins.

Il primo capitolo, *The Formation of a Political Philosopher*, traccia una biografia intellettuale del Patrizi, descrivendo la sua formazione umanistica, i legami intellettuali (primo fra tutti con Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, e Francesco Filelfo, che lo introduce alla cultura greca) e soprattutto delineando un ampio contesto storico centrato essenzialmente sui luoghi della sua vita, Siena, Roma, il Regno, oltre naturalmente all'esperienza di Foligno, città media ma orgogliosamente conflittuale di cui il nostro fu governatore per conto del Papato. La cultura dell'umanista senese è sterminata, copre le lingue classiche ma guarda anche alle civiltà non classiche e si riflette in una densa e rivelatrice produzione poetica latina e un ricco epistolario (recentemente studiato da Paola De Capua)<sup>31</sup>, che fanno luce su più di un aspetto della sua traiettoria politica e intellettuale. Il prestigio della cultura umanistica ne fa – soprattutto durante i primi due terzi del Quattrocento – uno strumento appetibile e ricercato da classi dirigenti

<sup>31</sup> Testo integrale nella tesi di dottorato della studiosa (Messina 1991); ampi stralci si trovano in P. De Capua, *Le lettere di Francesco Patrizi*, Messina 2014.

spesso composte da *homines novi* in cerca di riconoscimento sociale e da *signori* desiderosi di legittimità politica<sup>32</sup>. Patrizi è pienamente partecipe di questo clima, come testimonia il precoce *De gerendo magistratu*, dove già s'intravedono, filtrati da Cicerone, i motivi portanti del suo pensiero politico, incentrato sull'idea di *concordia* tra i ceti sociali e di *mutua caritas* e fiducia reciproca tra governanti e governati. Gli ultimi, operosi trent'anni di vita lo vedono a Gaeta, come vescovo ed emissario degli Aragonesi: è qui che porta a termine il *De republica* e concepisce e redige il *De regno*, e senza dubbio questa nuova dimensione esistenziale influisce anche sulle sue idee politiche, in particolare sulla concezione della monarchia, individuata ora, nella sua forma virtuosa, come miglior regime di governo: «if it were possible to live one's life always under a good prince, the republican alternative would never have been invented» (p. 49; ci torneremo più avanti).

Il secondo capitolo, *The Great Political Treatises*, presenta le linee generali dei due trattati maggiori: composizione, contesto, contenuti e metodo, premettendo un sintetico quadro del progetto umanistico di restauro della civiltà antica, iniziato dal Petrarca. Il legame tra aspirazioni di riforma culturale e spinta all'innovazione politica è strutturale nel movimento umanistico, e nella seconda metà del Quattrocento si manifesta in una serie di opere di grande respiro che cercano di far rivivere idealmente quelle antiche civiltà, inserendole nelle dinamiche della realtà contemporanea. Si tratta di ciò che l'autore cataloga come «opere di sintesi» (p. 56), dal *De re aedificatoria* dell'Alberti al *De re militari* del Valturio, passando per i testi di Biondo o di Ficino: sotto questa categoria rientrerebbero i due trattati del Patrizi, caratterizzati,

<sup>32</sup> I meccanismi di questo processo nel corso del Quattrocento, dalle origini antagonistiche e antiaccademiche alla progressiva istituzionalizzazione, sono stati indagati in profondità da Clémence Revest in diversi contributi il più rappresentativo dei quali al nostro proposito è *Naissance du cicéronianisme et émergence de l'humanisme comme culture dominante: réflexions pour une étude de la rhétorique humaniste comme pratique sociale*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 125, 1 (2013), pp. 219-257.

in effetti, da una forte vocazione ad abbracciare la totalità del sapere classico facendone il sommo criterio guida, la massima *auctoritas* per orientarsi nella politica, e più in generale nella vita, del presente.

L'idea di scrivere un *De republica* è documentabile dal 1471, quando l'autore è già al servizio degli Aragonesi, ma forse risale più all'indietro, agli inizi degli anni sessanta, quando Patrizi concludeva i suoi *Poemata*; è certo, d'altra parte, che in quegli anni nel Regno si era avviata una riflessione teorico-politica che, iniziata dal Panormita e dal Pontano, durerà fino a fine secolo e oltre. Quel che è certo, da testimonianza diretta, è che l'ispirazione e le motivazioni dell'impresa non provennero da ambienti aragonesi (almeno non principalmente), bensì dall'influenza del Piccolomini, anche lui senese e preoccupato per le sorti della politica cittadina, e in particolare per la tenuta dell'aristocrazia locale. Intorno ai primi anni settanta, estratti del testo già circolavano in ambienti romani; dedicata al nuovo papa, Sisto IV, i modelli fondamentali sono la *Politica* di Aristotele<sup>33</sup>, in posizione preminente, e poi Cicerone e Seneca, anch'essi con funzione strutturante, ma la mole delle fonti e dei modelli antichi è di straordinaria vastità. Il fortunatissimo trattato duecentesco *De regimine principum* di Egidio Romano funge – per Patrizi come per l'Umanesimo politico nel suo complesso – da riferimento polemico tanto implicito quanto inevitabile e sottilmente pervasivo. Ne risulta quello che, a giudizio dell'autore, sarebbe «the most comprehensive and innovative treatise on politics» di tutto il XV secolo (p. 64). In una struttura in generale abbastanza coerente, che spazia dall'educazione dei figli alla selezione dei magistrati o al miglior sito di fondazione e all'architettura adeguata alla città, per culminare con gli affari militari, Hankins nota qualche squilibrio strutturale, dovuto

<sup>33</sup> A tal proposito avrebbe potuto giovare un bel contributo (per la verità poco visibile perché in forma di *paper* pubblicato in rete) di Annalisa Ceron, *Alla ricerca di Aristotele: la Politica e l'Etica Nicomachea nel De principe di Platina e nel De regno et regis institutione di Patrizi*; in rete all'indirizzo telematico <[https://www.academia.edu/29058529/LEtica\\_Nicomachea\\_e\\_la\\_Politica\\_nel\\_De\\_principe\\_di\\_Platina\\_e\\_nel\\_De\\_regno\\_di\\_Patrizi\\_paper](https://www.academia.edu/29058529/LEtica_Nicomachea_e_la_Politica_nel_De_principe_di_Platina_e_nel_De_regno_di_Patrizi_paper)>.

forse al pervicace gusto delle digressioni che (come vedremo) condiziona il metodo del Patrizi. L'orizzonte municipale, incardinato sulla città di origine, non è dissimulato; la proposta istituzionale tende verso un'aristocrazia della *virtus* che però non esclude affatto la provenienza di censo o, per usare un comodo anacronismo, di classe. A questo proposito, va osservato che lo stesso Hankins sembra a volte oscillare tra un Patrizi più "filopopolare" e uno più "filonobiliare", riflettendo forse un'ambiguità dell'umanista stesso: la *pars* popolare, il popolo, è nell'insieme un oggetto meno da includere che da addomesticare, controllare, incanalare (cfr. pp. 140 e precedenti); ma in ogni caso, il trattato ha mire più ampie della politica interna di una piccola repubblica come Siena, e configura uno studio generale sulla natura dei governi "repubblicani" – con tutta la carica di polisemia, fino all'ambiguità, che abbiamo imparato a riconoscere in questo termine.

Uno dei punti centrali che va già emergendo è che quello del Patrizi non è un pensiero utopico, almeno non nel senso banalizzato di "irrealizzabile": piuttosto, egli propone l'immagine di una "miglior repubblica possibile", un *modello*, contenuto nel termine stesso *institutio* che compare nel titolo, e che include sia la riforma che la fondazione delle "istituzioni". In questo caso, il termine traduce il greco *politeia*; nel caso del trattato monarchico, invece, esso indica la *paideia*, la formazione personale del sovrano: entrambi usi autorizzati dalla tradizione ed entrambi indizi evidenti dell'importanza della nozione di *institutio* nell'architettura ideologica umanistica, basata in essenza sulla "fede nella *paideia*"<sup>34</sup>.

All'inizio degli anni settanta, subito dopo la conclusione del *De republica*, può risalire la genesi del *De regno*, di cui si sa, in verità, ben poco, ma è ben plausibile che l'ideazione dell'opera sia stata determinata in qualche misura da una sempre maggior familiarità con la realtà regnicola, in un momento storico, i "favolosi anni settanta", di fiducia nella forza espansiva della Corona e nella sua

<sup>34</sup> Il riferimento scontato è al classico (ma purtroppo dimenticato dalla bibliografia del volume) L. Gualdo Rosa, *La fede nella paideia. Aspetti della fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma 1984.

intensa attività di riforma delle strutture del Regno. Hankins accenna al genere assai in voga della trattatistica *de principe* – dal *De principe* del Pontano (già in circolazione nel 1468) a quello del Platina, del 1470, fino al più tardo e molto influente *De optimo statu* del Beroaldo – che egli ascrive (e credo sia la prima volta nella bibliografia anglofona) non a un fantomatico Umanesimo “civile” di baroniana memoria, ma all’*Umanesimo politico*, così come negli ultimi decenni la storiografia revisionista italiana ha definito questo potente movimento di pensiero, ancora in via di approfondimento.

In ogni caso, il progetto del *De regno* si rivela per molti versi distinto da quello del trattato precedente, e implica il riconoscimento non solo della legittimità (in fondo scontata) dell’ordinamento “monarchico” (in un senso lato che include anche le signorie), ma addirittura una sorta di superiorità di quest’ultimo, sul presupposto che il carattere individuale è migliorabile grazie a una mirata educazione (*institutio*) umanistica alla *virtus*, fondata sulla conoscenza della storia, della filosofia morale e delle arti del discorso. Di qui, l’analisi approfondita delle *virtutes* atte al buon governo e delle *passiones* da controllare o al tutto evitare, cui sono dedicati i libri centrali (IV-VIII), così come il dettagliato programma di studi proposto dal Patrizi, che occupa buona parte del libro II, in posizione cioè propedeutica rispetto all’analisi dei comportamenti politici, e subito dopo le questioni generali esposte nel libro I. La prospettiva è quella tradizionale dei trattati umanistici, arricchita da una certa superfetazione delle citazioni classiche che caratterizza lo stile discorsivo del Patrizi. E alle abbondantissime fonti dell’opera dedica Hankins una bella pagina che dà egregiamente l’idea della varietà e della profondità dell’erudizione dell’umanista senese – dai trattati di agricoltura al *corpus iuris*, da Plinio al teatro, ai grammatici, dagli scrittori di astronomia ai filosofi, classici e patristici, capeggiati, com’è logico, dagli *auctores* canonici: Aristotele, Cicerone, Seneca, gli storici greci e romani. Tra le *auctoritates* maggiori, la variazione più importante rispetto al *De republica* è forse il peso accordato a Platone, in linea con le tendenze intellettuali di quei decenni, ben rappresentate

dal programma di traduzioni “creative” del Ficino<sup>35</sup>. Hankins attira l'attenzione sul metodo del Patrizi, che egli definisce “storico-prudenziale”, basato cioè sull'induzione, sull'argomentazione e la persuasione retorica e sul dato d'esperienza, piuttosto che sulla deduzione da principi generali e schemi astratti: a tal fine, imbastisce un interessante confronto con il *modus procedendi* del grande predecessore e idolo polemico di tutta la trattatistica umanistica, vale a dire il già menzionato Egidio Romano e il suo *De regimine principum*, trattato teologico-politico che ovviamente riproduce il modello aristotelico-scolastico. L'esemplificazione in proposito, in forma di confronto tra i metodi di trattazione di uno stesso argomento, riguarda la questione del matrimonio e della monogamia nei rispettivi trattati (pp. 81-88), e ne emerge la specificità del metodo patriziano e, più in generale, umanistico, caratterizzato da alto grado di flessibilità, eclettismo e dialogicità, a fronte della rigidità e perentorietà, teologicamente condizionate, del testo medievale.

Il terzo capitolo, *Principles of Republican Government*, entra nel vivo della teoria repubblicana del governo giusto, partendo dal confronto con la monarchia – senz'altro la miglior forma di governo se i principi fossero giusti e virtuosi, il che è difficile anche a causa della natura ereditaria del potere monarchico o signorile, che porta inevitabilmente a una degenerazione (qui si rivela la sostanziale sfiducia umanistica nelle cariche ereditarie, altro punto qualificante su cui torneremo *infra*). In questa prospettiva, non esclusiva, per la verità, del solo Patrizi, le repubbliche si rivelano più durevoli e più affidabili, data la natura collettiva della deliberazione pubblica, la quale, sulla scorta di Aristotele (*Pol.* IV, 11), è sempre superiore alla decisione presa da uno solo<sup>36</sup>. Patrizi si

<sup>35</sup> E qui sorprende – non per prurito bibliografico ma perché trattasi di contributo davvero seminale – non trovare citato C. Vasoli, *Riflessioni sugli umanisti e il principe: il modello platonico dell'“ottimo governante”*, in Id., *Immagini umanistiche*, Napoli 1980, pp. 170-181.

<sup>36</sup> Ecco il passo nella trad. di A. Viano (Aristotele, *Politica*, cur. A. Viano, Milano 2002, p. 273): «I più, ciascuno dei quali non è un uomo

rivela qui più repubblicano dei classici repubblicani, ritenendo che una repubblica virtuosa può, sia pure idealmente, aspirare alla permanenza indefinita, sottraendosi al ciclo corruzione-rigenerazione tracciato da Polibio (e dato un po' per scontato in tutta la dottrina). Valore principe è, come c'era da aspettarsi, il dominio della Legge, *the rule of Law*, nell'espressione così cara alla pubblicistica anglosassone. La legge è anzitutto il diritto romano, tuttavia la semplice legalità (anche qui in linea con il miglior pensiero umanistico) non basta senza una costante tensione alla virtù in tutti i cittadini, sicché la forza coercitiva si rivela insufficiente in assenza di un radicato senso di giustizia; questo, a sua volta, si vedrà rafforzato dalla condivisione (anche se non la partecipazione diretta) popolare nelle scelte legislative, dunque dalla pubblicità e dal consenso. In modo non molto diverso dal *De obedientia* del Pontano, il legislatore dovrà fare affidamento su *natura e ratio*, e le decisioni saranno ispirate dalla *prudentia*, che è in primo luogo mancanza di dogmatismo e capacità di valutare le circostanze. È interessante la conseguenza di questo rapporto con il diritto romano, perché costringe i moderni a confrontarsi e misurarsi con gli antichi anche laddove questi risultino estranei alla loro mentalità, imbevuta di Cristianesimo: s'instaura, cioè, un atteggiamento *ermeneutico* verso il passato che – come ha insegnato Gadamer – costituisce uno dei tratti fondativi della Modernità.

I due valori cardine di una repubblica (ma in realtà, come vedremo, non solo delle repubbliche) sono l'uguaglianza e la libertà. La prima deve intendersi come uguaglianza di fronte alla legge (*aequali iure*) e come senso di cittadinanza che si può e si deve acquisire come *habitus* in accezione aristotelica e si traduce nella capacità di obbedire e comandare alternativamente. La possibile contraddizione tra uguaglianza di trattamento nella *civitas* e meritocrazia politica si risolve teorizzando un *corpo separato* («separate order», p. 108) di magistrati selezionati unicamente sulla base delle capacità: «Wide participation in government promotes equality [...] every citizen in assemblies should have an equal

buono, possono tuttavia, se presi tutti insieme, essere migliori di pochi, non di ciascuno ma della loro totalità».

voice in approving laws. *Nevertheless magistrates need to be chosen on the basis of virtue*, and the good citizen will recognize this fact» (*ibidem*, corsivi miei). Si tratta qui, come segnala Hankins, di un'impostazione strettamente aristotelica, secondo cui, com'è noto, l'uguaglianza rispetto all'accesso alle cariche politiche dev'essere "geometrica" (proporzionale) e non "aritmetica" (paraggiata artificialmente, *ope legis*). Accanto all'uguaglianza sta la libertà, concetto in piena rielaborazione nel pensiero umanistico. *Libertas* va qui intesa anzitutto in senso collettivo, come autogoverno condiviso dalla cittadinanza, in opposizione alle «rigid hierarchies» delle società monarchiche o signorili – e ho come la sensazione che, su quest'aspetto (lo vedremo più avanti a proposito della "cittadinanza monarchica"), forse Hankins aderisce un tantino alla *vis* retorica dello stesso Patrizi. In ogni caso, per Patrizi come per tutto il pensiero pre-settecentesco, la *libertas* non è un "diritto" universale in senso astratto, ma una sorta di "annesso" inerente alla cittadinanza repubblicana virtuosa (accenneremo più oltre al fatto che, sotto il profilo formale, ciò accade *esattamente* allo stesso modo nella proposta monarchica). È vero invece che i toni dello scrittore senese-aragonese sono molto più misurati, in proposito, di quelli di un Bruni o di un Poggio, che rivelano in modo trasparente la natura retorico-propagandistica dei loro proclami di *florentina libertas*.

Il fine precipuo dell'operazione del Patrizi è in ultima istanza quello di evitare ad ogni costo l'oligarchia, che è la negazione del governo meritocratico e si avvicina pericolosamente alla tirannide. A tal fine si orienta la sua raffinata tipologia dei governi non monarchici ("poliarchici" nella definizione dell'Hankins, mentre della monarchia si occuperà nell'opera successiva): la tassonomia – rielaborata a partire da fonti classiche, *in primis* Aristotele – sarà dunque tra forme positive – governo misto, aristocrazia, regime popolare – e forme negative "degenerate", tutte in sostanza riconducibili a varianti dell'oligarchia: governo dei ricchi, giunta nobiliare, persino predominio delle plebi; in questo schema, le forme "pure" di repubblica sono la seconda e la terza del primo gruppo (non il governo misto, che include elementi delle altre due forme): esse garantiscono una piena e autentica libertà civica.

Alla base di tutta l'architettura istituzionale sta, come si vede, la *virtus*, vero criterio di selezione del personale e di orientamento dell'azione. Ma affinché la scelta dei virtuosi nei posti di comando sia compatibile con l'uguaglianza e la libertà dei cittadini, è necessario prevedere forme di partecipazione "minori" da parte delle classi subalterne, considerate pur sempre meno capaci di conseguire e praticare tale *virtus* politica, ma comunque da includere, da agganciare ai processi decisionali. In tal senso, l'ideale di Patrizi è un governo "misto" (anche se asimmetrico) di elementi nobiliari e popolari – escluse sempre le plebi (quello che oggi chiameremmo sottoproletariato o *lumpen*) – secondo un modello che l'umanista (incline a un uso, diciamo così, "creativo" delle fonti) attribuisce, facendo leva sulle *Vite* di Plutarco, ai due grandi legislatori greci Solone e Licurgo, anche se, in realtà, si tratta di una concezione schiettamente aristotelica. Insomma, perché la società si tenga insieme in armonia (qui sta il nucleo della questione), riconoscendo a ciascuno il suo ruolo e dunque una sua *dignitas*, bisogna fondarsi sul principio organico, sull'idea-guida organicista del corpo sociale come *unicum*, nozione che rappresenta il vero cuore dottrinale di tutta la teoria politica umanistica, come Hankins non manca di sottolineare. Il capitolo si chiude con la trattazione degli affari militari, questione su cui Patrizi si colloca in una posizione moderata, "anti-imperialista", di rifiuto della guerra offensiva, segno di una brama di potere (*imperandi cupiditas*) incompatibile con la virtù. La forza militare è riservata unicamente alla difesa del territorio, nel formato di piccolo esercito permanente integrato da cittadini e sotto la guida di un prudente condottiero (locale o anche forestiero).

Col capitolo quarto, *Meritocracy and the Optimal Republic*, prosegue l'analisi dei caratteri della repubblica ideale e si entra nel vivo del concetto di "meritocrazia". L'assunto base è che il *De republica* rappresenta «the most sustained attempt of the Italian Renaissance to translate humanist virtue politics – a species of political meritocracy – into a viable institutional design» (p. 126), dove emergono due elementi: da un lato, l'esplicita corrispondenza tra merito e virtù, che equivale a dire che la meritocrazia ha come

misura e come oggetto, come direttiva e come “materia”, la *virtus* umanistica; dall’altro, l’affermazione perentoria (che circola qua e là nel volume dell’Hankins) della primazia dottrinale del Patrizi: su questo punto torneremo brevemente in sede di conclusioni; il primo aspetto, invece, è centrale per inquadrare adeguatamente la comprensione della teoria “repubblicana” dell’umanista senese. Per esemplificare graficamente il suo ideal-tipo, egli prende a modello una città-stato antica, dal nome reale ma dai tratti semifantomatici: *Massilia* (l’odierna Marsiglia), di cui era a conoscenza tramite Aristotele, Cicerone e altri autori latini; lasciamo, naturalmente, alla lettura diretta l’esposizione dettagliata di questa «repubblica mai vista né conosciuta essere in vero» (Hankins la racconta in modo francamente pregevole): diremo solo che essa è regolata sui criteri di *ordo* e *aequitas* e che le sue istituzioni constano sostanzialmente di un Senato di seicento membri di cui quindici esercitano a turno il potere esecutivo. Più importante è l’enfasi con cui Patrizi sottolinea la necessità di selezionare solo individui di specchiata *virtus* e i modi complessi con cui ciò avviene, in rifiuto esplicito del sistema del sorteggio, assai invalso all’epoca nella scelta delle alte magistrature, mentre lo ammette per le cariche minori, di certo per influsso di una prassi comune al tempo, anche nell’ammirata Venezia. A questo punto, compare l’“elefante nella stanza”, che non è altro che lo spinoso problema riguardante le classi sociali ammesse all’esercizio del governo, sulla base della tripartizione teorica in nobili, classi “medie” e lavoratori. In linea generale, sarebbe possibile per chiunque mutare di *status*, sia in positivo che in negativo, posto che il criterio primario è quello del merito su base morale, in modo non dissimile dall’apprezzamento del Pontano per gli *homines novi*<sup>37</sup>, da cui presumibilmente proverranno quelle classi medie che l’umanista ammette nei ruoli dirigenti. Quanto alla plebe, le classi più basse, i *proletarii*, sono, salvo eccezioni, esclusi dal governo. L’impressione è che il Patrizi non sia estraneo al fascino della nobiltà di sangue, ma, cosciente dell’evoluzione della dialettica sociale, miri

<sup>37</sup> Cfr. Pontano, *De principe* cit., par. 30, con Cicerone come figura esemplare.

a rafforzare la legittimità mediante il requisito imprescindibile di una morale inattaccabile e di una cultura raffinata. Le eccezioni sono frutto della stessa impostazione organicista, che riconosce la cittadinanza come un corpo unico, oltre alla strategia prudenziale di non creare sacche di insofferenza e di esclusione.

Anche se la posizione rispetto alla partecipazione popolare sembra oscillare nel corso del trattato (forse sulla base, ipotizza Hankins, di esperienze negative dell'autore), resta chiaro, comunque, come illustra l'efficace grafico a p. 139, che le magistrature devono essere alimentate in gran parte dalle fila della nobiltà, una nobiltà umanisticamente formata alla virtù oltreché evidentemente facoltosa, al punto da esercitare il potere per motivi puramente di servizio, senza alcun compenso materiale: il che, sostiene Patrizi, preverrebbe ogni forma di corruzione. Ciò che invece è certamente libero è la facoltà di parola nella pubblica arena: la libera espressione del pensiero è segno di coraggio individuale e di buona salute della repubblica, tuttavia va anch'essa regolata per evitare manipolazioni e praticata con spirito di moderazione, evitando altresì atteggiamenti di anticonformismo estremo, contrari alla natura organicista della *civitas*. L'impostazione è guidata da un riformismo moderato teso a prevenire tanto la corruzione quanto la rivoluzione, e impone una dirittura morale estrema, che ripudia assolutamente ogni simulazione e ogni forma di crudeltà. Non seguiremo la minuziosa descrizione delle singole magistrature repubblicane, dove la suggestione romana è palese (Senato, due consoli, uno civile uno militare, censori, pretori, ecc.), limitandoci a rilevare come alla base della correttezza istituzionale vi sia sempre una solidissima dimensione etica, basata su *virtutes* accuratamente elencate: *iustitia*, *pietas*, *prudentia*, *modestia*, costanza e gratitudine. Lo stesso vale per il sistema legale, improntato all'indipendenza di magistrati umanisticamente educati alla virtù: *institutio*, d'altro canto, che in linea di principio va estesa a tutta la cittadinanza proprio per consentire, in prospettiva, la mobilità sociale e l'alternanza politica, in una sapiente mescolanza di elementi del pensiero antico e aspetti della realtà contemporanea, soprattutto municipale ma anche ispirata a entità più ampie, come la Repubblica di Venezia.

Il cap. V, *The Virtuous Society*, illustra la struttura di una società “virtuosa”, sia a livello familiare che pubblico, sempre concentrandosi sul regime repubblicano. Presupposto della *virtus* è, come abbiamo visto, una solida *institutio* umanistica, un’educazione morale ispirata e modellata dai classici greco-latini e comprendente in prima istanza la retorica, la storia e la filosofia morale. Ma il curriculum è assai più ampio, e include la grammatica (base di ogni conoscenza), le matematiche (inclusa la musica), la poesia – studi che investono lo spirito –, la medicina e le attività fisiche, discipline che riguardano il corpo (Hankins lo illustra in un’utile tavola a p. 183). Al centro di questo schema civico di educazione c’è l’eloquenza, mai disgiunta dalla *sapientia*, sul modello ciceroniano e petrarchesco pressoché unanime nel pensiero umanistico, non diversamente dalla poesia, umanisticamente intesa come forma originaria della filosofia, fonte di moralità, esemplarità e conoscenza, a partire dai due poeti sommi dell’antichità, Omero e Virgilio<sup>38</sup>. Manca, invece, ed è assenza ideologicamente connotata, il diritto, aspetto sul quale Hankins ipotizza un’avversione appunto ideologica ma anche professionale da parte dell’Umanesimo. Fatto sta che, come segnala l’autore, l’assenza di questa disciplina dal *cursus* di studi appare come una specie di provocazione e non può essere casuale. Quello che si delinea è un «visionary project» che implicherebbe una riforma radicale dei sistemi educativi e universitari con l’obiettivo di una cittadinanza interamente istruita, con gli studi a spese pubbliche per i meno abbienti: anche quest’aspetto non è nuovo nell’Italia umanistica, come dimostra, per esempio, la politica culturale di Alfonso d’Aragona o le scuole di Vittorino e Guarino, sostenute rispettivamente dai Gonzaga e dagli Este. Ma se i precedenti trattati sull’educazione erano, secondo l’Hankins, indirizzati a principi o a *élites* nobili e comunque non al corpo sociale tutto, Patrizi pensa a un’istruzione collettiva e vi dedica, come s’è visto, quasi

<sup>38</sup> Ho osservato che Patrizi attribuisce un valore politico-dottrinale alla poesia e ho studiato il suo uso di Virgilio in *Tre schede (e qualche osservazione) sulla presenza di Virgilio nella letteratura politica aragonese*, in *L’Exemplum virgilien et l’Académie napolitaine à la Renaissance*, Paris 2018, pp. 295-309.

un libro intero del *De republica*, il II (oltre che, per l'educazione familiare, una parte del IV). Ciò ne farebbe «the only author of the fifteenth century to design a curriculum expressly to form citizens and magistrates» (p. 175), ma a parte questa “unicità”, il punto centrale sta nel legame logico che s'istituisce tra *studia humanitatis*, cittadinanza e capacità di governo, anche se in questo novero potrebbero entrare testi precedenti e in qualche modo fondativi come il *De ingenuis moribus* del Vergerio o la stessa epistola *De liberorum educatione* del Piccolomini, testo che pur indirizzato a un re poteva esser concepito come adatto, o adattabile, alla classe dirigente nel suo complesso, e come tale veniva inteso: come si vede, la circolazione di proposte e idee non contempla una netta separazione tra sistemi istituzionali. Patrizi sostiene anche la creazione di biblioteche pubbliche – e qui forse, oltre agli esempi di Firenze e Cesena, sarebbero stati altrettanto o più pertinenti quelli di Roma papale, in cui gioca un ruolo primario un altro scrittore politico come il Platina, e Napoli aragonese, centro culturale espressamente legato ai sovrani, in cui funziona precocemente uno *scriptorium* diretto da umanisti e organico alla corte<sup>39</sup>.

Tema connesso è quello del funzionamento della struttura familiare, intesa in senso largo che include eventuali dipendenti e servi, cosa che porta a considerare il problema della schiavitù (come già aveva fatto il Pontano), cui il Patrizi sembrerebbe contrario. Le fonti dottrinali della trattazione sono qui l'*Economico* di Senofonte e quello pseudo-aristotelico: in questo contesto, diviene centrale il concetto di obbedienza, che appunto il Pontano aveva sviluppato pochi anni prima nel trattato omonimo. Sia sulla questione della schiavitù sia sulla natura del matrimonio, in realtà, Patrizi si distanzia dagli usi degli antichi, riflettendo il mutamento radicale nella mentalità sociale portato dal Cristianesimo. Ma le sfere dell'uomo e della donna restano separate secondo la suddivisione tradizionale del lavoro: esterno per l'uomo, domestico

<sup>39</sup> Cfr. G. Albanese, “*In honorem regis edidit*”. *Lo scrittoio di Bartolomeo Facio alla corte napoletana di Alfonso il Magnanimo*, in Ead., *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa 2000, pp. 1-32.

per la donna. Una città-stato dovrebbe funzionare su un'«economia morale» (bella espressione usata dall'Hankins) che, sostanzialmente, dovrebbe favorire un certo livello di uguaglianza e comunque evitare eccessivi squilibri economici all'interno della *civitas*, nel nome della coesione organicista che prevede una sorta di convergenza di interessi tra dimensione pubblica e dimensione privata, secondo un'impostazione che in ultima istanza è di radice aristotelico-tomista. La ricchezza patrimoniale può essere regolata ma non eliminata, pena gravi disordini sociali, come illustra, tra altri esempi, l'esperienza dei Gracchi nella Roma repubblicana, che Patrizi sembra comunque apprezzare, probabilmente per influsso delle fonti greche (Plutarco, Appiano) che non hanno il culto della proprietà privata proprio della pubblicistica latina. Ciò esclude anche la comunanza dei beni platonica, cui Patrizi (come pressoché tutto l'Umanesimo) è fieramente avverso. La sua impostazione – di origine aristotelica – prevede invece una rigida ripartizione della terra, attribuendone una terza parte allo stato, una alla Chiesa, e solo l'ultima ai privati: questo controllo pubblico della terra può essere usato come una sorta di “compensazione sociale” per i cittadini meno abbienti, favorendo così il loro inserimento nel circuito produttivo ed evitando o riducendo i perniciosi prelievi forzati, causa di tanto malessere sociale nell'Italia del Quattrocento. In termini generali, l'impostazione del Patrizi è volta a conservare una *medietas* economica, politica e morale: il suo ideale, come abbiamo visto, è una classe “media” di artigiani e agricoltori governati da “senatori” umanisticamente educati; il fattore *virtus* s'intravede anche nella proposta di un Senato composto solo di *patresfamilias*. Tutto si basa sul lavoro, come da tradizione comunale: l'obbiettivo polemico è l'accumulo indiscriminato, in termini classici *avaritia*, foriera di corruzione e conflitto, posto che le conseguenze politiche della disuguaglianza sfociano nei debiti e in definitiva nell'instabilità sociale. Le misure per contrastarla – di rigido controllo della *res publica* sulle risorse – costituiscono secondo l'Hankins «the most radical part of Patrizi's agenda as political thinker» (p. 201).

Un ulteriore aspetto del funzionamento della *res publica* è lo spazio urbano, cui Patrizi dedica un'attenzione degna di nota, posto che la pianificazione urbanistica – dalla scelta del sito di fondazione al decoro urbano – sembrerebbe più tipica dei regimi signorili o monarchici, dove assume i caratteri della *magnificentia*. Bisogna anche osservare, per contrasto, che Patrizi intende la politica come fatto essenzialmente urbano, rivelando così, nel *De republica*, un orizzonte condizionato da una mentalità municipale. L'autore si spinge fino a immaginare una città ideale (ridisegnata in una bella mappa dall'Hankins a p. 225), ispirata alla tradizione classica anche se certe scelte urbanistiche riflettono la realtà politica, come quando si sconsiglia la costruzione di una cittadella fortificata separata dal corpo cittadino, perché potenzialmente pericolosa in quanto possibile fomite di tirannide.

Il discorso sull'*optima res publica* si completa con l'esame della dimensione religiosa, sia nel senso dei rapporti tra Stato e Chiesa, su cui Patrizi (come altri umanisti) è piuttosto vago se non proprio reticente, limitandosi ad auspicare una stretta collaborazione tra magistrati umani e “divini” (i sacerdoti); sia nell'ottica della *pietas* individuale, ciceronianamente intesa come elemento centrale della *institia* e quindi, in quanto elemento basilare della coesione sociale, direttamente funzionale al governo della repubblica. In questa che l'autore definisce una «ecclesiologia implicita» (p. 240) e che spiega con il contrasto di fondo tra Umanesimo politico (mirante alla delimitazione di spazi di sovranità secolare autonoma) e universalismo ecclesiastico (storicamente teso a limitare e contrastare quelle mire), il controllo (e quindi la prevalenza) da parte delle istituzioni civili sarebbe in ogni caso garantito dalla dipendenza economica della classe sacerdotale (mantenuta a spese della *res publica* e pertanto ad essa necessariamente fedele): un modello che, sottolinea Hankins, precede quello dell'*Utopia* di Moro. In definitiva, l'organicismo politico, nella sua versione umanistica, richiede lealtà esclusiva alle istituzioni secolari, dunque la separazione delle sfere di potere, e di conseguenza l'autonomia della politica: in una parola, secolarizzazione.

Il sesto capitolo, *Citizenship and the Virtuous Citizen*, affronta il concetto di cittadinanza: in che cosa consista essere *civis* in un'epoca in cui non sono stati ancora codificati i diritti universali. Qui è inevitabile (e Hankins non vi si sottrae) il confronto tra la nozione premoderna (ché, in questo, il pensiero umanistico è interamente premoderno) e quella moderna codificata nelle varie Dichiarazioni dal Settecento in avanti. Secondo la ricostruzione dell'Hankins, la storia del concetto ha origine nel mondo greco-latino e con l'Impero si eclissa, fino a quando, alle soglie dell'età comunale, si riaffacciano progressivamente forme di partecipazione politica e dunque di riflessione sui titolari e i beneficiari di tali forme. Alla fine del Rinascimento, la cittadinanza avrà assunto una veste più giuridico-formale che partecipativa, e di lì si avvia a mutare e dissolversi nella riformulazione moderna.

Il dato di fondo è che non si tratta di qualcosa di inerente *in essenza* all'individuo in quanto tale, applicabile automaticamente a una sua piena partecipazione alla vita della comunità: la cittadinanza garantisce gradi variabili di partecipazione e il godimento di certi diritti, ma è uno *status* che si acquisisce per determinate caratteristiche socio-politiche. In tal senso, Hankins osserva molto correttamente che, in quest'ambito, non solo non vi è differenza tra regimi repubblicani e signorili, ma addirittura che, in concreto, «real political power was held by small groups of oligarchs or by the prince and the ruling group he empowered» (p. 246) – in singolare coincidenza di visione con la posizione del Pontano, che nel *De obedientia* mette a nudo la cruda realtà del potere, che, nei momenti che contano, non intende di distinguere istituzioni: in realtà – afferma l'umanista umbro-napoletano ispirato da Cicerone (*De legibus* III, 15-16) – «anche nelle città governate da molti, vi è sempre un cittadino principale, o plebeo o nobile, che ha l'ultima parola e decide sulla maggior parte delle questioni»<sup>40</sup>. Ciononostante Hankins fa una distinzione (plausi-

<sup>40</sup> «In ipsis civitatibus quae a pluribus reguntur unus fere semper est aut e plebe aut e nobilitate *princeps* ad quem omnia referantur et cuius consilio agantur pleraque»: si cita dalla *princeps* Ioannis Ioviani Pontani, *De obedientia*, Neapoli 1490, IV, 2, f. h 8r.

bile a scopi espositivi) fra le due tipologie di cittadinanza, introducendo la nozione di «cittadinanza monarchica», collegata direttamente con l'elemento centrale del senso di appartenenza comunitaria, la lealtà alla patria, *in alternativa* a quella feudale e su un piano di parità con la fede religiosa. Questo denso paragrafo sui «Two Models of Citizenship» può essere utilmente completato mettendo forse in maggiore risalto la tensione dei rapporti con i poteri feudali concorrenti (portatori di un'idea "privatistica" e frammentata del potere politico), nonché il parallelo uso dottrinale – solo in apparenza paradossale – di elementi del diritto feudale proprio al fine di implementare l'idea di sovranità statale e di potere pubblico: ed è che nell'evoluzione dalla *fidelitas* feudale alla *fides* classico-umanistica si misurano in buona sostanza le origini della modernità politica<sup>41</sup>.

La cittadinanza "repubblicana" è, tutto sommato, meno carica di potenzialità innovative: riprende elementi della nozione greco-latina, ma è meno restrittiva di quella aristotelica, perché combina la visione "partecipativa" del filosofo greco con lo *ius sanguinis* medievale e, nella versione di Patrizi, ammette un certo grado d'inclusione per i *laboratores* (artigiani, commercianti). In sostanza, come si è visto, il diritto alla cittadinanza è dato dai due fattori concorrenti del lavoro nella comunità e della *virtus* acquisita con l'educazione: il ruolo direttivo dell'aristocrazia è comunque garantito dalla sua preminenza negli affari di governo: una (paradossale) «aristocratic form of democracy» (p. 253). L'esempio, tolto da Livio (II 32), di Menenio Agrippa e del suo discorso alla plebe per convincerla a non abbandonare la vita istituzionale della città, garantisce che ci troviamo nell'ambito organicista e questo spiega lo sforzo di coinvolgere ampi settori sociali nella sfera pubblica. Essendo la *virtus* il criterio principale di ammissione, Hankins sostiene, a mio parere giustamente, che questo sia un principio di egualitarismo. Quanto alle *virtutes* associate, per

<sup>41</sup> Lo spunto per questa posizione lo prendo da R. Del Gratta, *Fendum a fidelitate. Esperienze feudali e scienza giuridica dal Medioevo all'Età moderna*, Pisa 1994; e da Quaglioni, "Fidelitas habet duas habenas, cit.; sulla scorta loro e del Kantorowicz, ho insistito su questo meccanismo in Cappelli, *Maiestas* cit., pp. 139-141, 149 e n. 181, 150, 154, 160.

così dire, alla cittadinanza sono, in termini generali, quelle della tradizione classico-umanistica, senonché Hankins introduce qui una differenziazione, non saprei quanto effettiva ma certo assai spinosa, tra virtù “repubblicane” e virtù “monarchiche” (queste ultime più votate alla *pax* sociale), che, dal mio punto di vista, trova scarso riscontro nella trattatistica, dove in buona parte le *virtutes* coincidono, in maniera largamente indipendente dal regime di governo, proprio perché (come peraltro Hankins ripetutamente lascia intendere) la concezione politica, e direi la *Weltanschauung* umanistica privilegia l'uomo e la sua formazione al di sopra delle forme istituzionali<sup>42</sup>. Ciò si può apprezzare anche dalla notazione dello stesso Hankins sulla sicurezza del governante garantita dalla benevolenza pubblica, in termini umanistici *amor* o *mutua caritas*, concetto perfettamente applicabile (e applicato in effetti) alla letteratura “monarchica” proprio perché centrale nell'architettura teorica di tutto l'Umanesimo politico, in quanto garanzia ultima della coesione organicista, che, nel trascendere il puro obbligo giuridico, fa necessariamente appello a questa sorta di “amicizia collettiva” che coinvolge i cittadini in senso orizzontale e in rapporto verticale tra sovrano (non importa se unico o plurimo) e corpo politico in senso biunivoco<sup>43</sup>: si tratta in effetti di un concetto – l'*amor* politico – che struttura tutti i trattati politici umanistici, e che anzi costituisce il nucleo del

<sup>42</sup> Ciò non toglie che si possano individuare sfumature di accezioni e di senso tra le trattazioni *de principe* e *de republica*. Ho cercato di spiegare (anzi tutto a me stesso) quanto affermo cursoriamente a testo in un contributo in lingua spagnola: *Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político*, «*Res publica*. Revista de Filosofía política», 21 (2009), pp. 51-69.

<sup>43</sup> Una rappresentazione vivida di questa vena, non codificata ma pur presente e operante, di concezione *contrattualista* delle relazioni tra comunità e *princeps* è nel bel saggio di M. Della Misericordia, “*Per non privarci de nostre raxone, li siamo stati desobidienti*”. *Patto, giustizia e resistenza nella cultura politica delle comunità alpine nello stato di Milano (XV secolo)*, in *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII*, cur. C. Nubola, A. Würigler, Bologna 2002, pp. 147-215 (partic. pp. 154-161, sul rapporto tra *fides* e tutela dei sudditi; e pp. 204-205 sulle tensioni tra comunità rurali e Ducato: ne emerge che, nei casi di suppliche di tipo rivendicativo, la *fides* è decisamente declinata in senso biunivoco, cioè richiesta anche al principe).

*linguaggio* dell'Umanesimo politico – una forma di legittimazione indipendente dalla coloritura superficiale del regime di turno. È proprio su concetti come l'*amor* e la *fides* che si articola il contributo specifico (ancora in parte da riscoprire) dell'Umanesimo alla costruzione dell'idea di sovranità statale, che solo da relativamente poco (come cerchiamo di dimostrare in questo saggio) sta tornando alla luce<sup>44</sup>.

In questa prospettiva, il *civis* “repubblicano” è apertamente affine al *subditus* monarchico e anche terminologicamente non sono così distanti, come pure Hankins osserva a proposito del *De regno*, in cui «the term “subject” is usely interchangeable with “citizen”» (p. 263), cosa che si riscontra anche in un altro grande testo, con ogni probabilità noto al Patrizi, il *De obedientia* del Pontano, a proposito dell'aggettivo *civilis* e del termine *res publica*, che non rimandano affatto a contesti istituzionali “repubblicani”, bensì alla vita associata regolata da istituzioni e norme – sia retta da *magistrati* o da un capo unico. Ne fa fede in modo lampante l'espressione con cui, al principio di quest'opera (I, 2), Pontano si riferisce a colui che governa ispirato da *iustitia* come al «Principi cuius arbitrio ipsa Respublica gubernetur» («il principe, che la Repubblica governa con potere sovrano») <sup>45</sup>. In modo speculare, in Patrizi, lo stesso pernicioso *vitium* dell'adulazione può essere rivolto tanto al tiranno quanto al popolo, segnalando ancora una volta un livello superiore di concettualità politica non legata immediatamente alla forma di governo.

Naturalmente, ciò non toglie che esistano dei caratteri specifici di una “cittadinanza monarchica”, discussi nel libro IX del *De regno* (un piccolo *De obedientia* per molti versi), che Hankins mette utilmente in risalto, cominciando col far notare che, in proposito, il discorso di Patrizi è ben anteriore a quelli cinquecenteschi di Bodin o dei riformatori tedeschi, considerati invece all'origine del

<sup>44</sup> Mi permetto ancora di rimandare, in proposito, a G. Cappelli, *La tradizione umanistica*, in *Tradizioni del pensiero politico moderno in Italia*, cur. A. Arienzo et al., «Rivista di Politica», 2 (2021), pp. 9-18.

<sup>45</sup> Pontani, *De obedientia* cit., I, 2, f. a 5v; basandomi su questa constatazione, nella versione italiana ho scelto di tradurre costantemente *res publica* con “repubblica”.

concetto. Manca, è vero, la definizione dello *status* legale del cittadino regio, ma ciò dipende dal fatto che, mentre l'inclusione nella cittadinanza repubblicana è, come ben illustra Hankins, estremamente delicata e tendente all'*esclusione* di diverse categorie sociali<sup>46</sup>, quella monarchica o regia è, inaspettatamente, più (come suol dirsi oggi) "inclusiva", in quanto sostanziata dal puro e semplice *status* di suddito (*subiectus*), purché questo suddito condivida, sia pure in grado minore, tutte le *virtutes* del *princeps*: in altre parole, la *virtus* umana è, giusta l'impostazione organicista, trasmissibile e imitabile, comune al popolo e al sovrano, che non a caso è *exemplar mundi*, "modello universale" di comportamento; insomma, un principio di cittadinanza basato su *virtus*, dunque, in effetti, interamente meritocratico, indipendente dalla posizione sociale del soggetto: come spiega lapidariamente il Pontano nel *De obedientia*, la società organicista è costituita fondamentalmente da due elementi, i sudditi comuni e i titolari di poteri feudali, ora oggetto di limitazioni e invitati senza troppi complimenti alla subordinazione al potere regio. Il passo in questione è di grande interesse e merita di essere riportato:

Subiectorum duo sunt genera: quorum unum qui simpliciter dicuntur subiecti, illorum alterum qui regum liberalitate ac virtutis gratia tum agros possident tum oppida urbesque sui iuris habent, pro quibus annua pendere tributa debeant et ad militiam cogantur. Quorum e numero sunt quos hodie tum barones dicimus tum comites aut duces. Horum omnium una est regula: fidem ut teneant ac pace belloque imperata faciant<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Aspetto illustrato efficacemente, per il Medioevo comunale, dallo studio di I. Mineo, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Roma 2018.

<sup>47</sup> Pontani, *De obedientia* IV, 4, f. i 3v: «Vi sono due generi di sudditi: quello di coloro che semplicemente si dicono soggetti, l'altro di coloro che, per la liberalità dei re e per le proprie virtù, o possiedono terre o hanno rocche e città indipendenti: in cambio essi sono tenuti a pagare un tributo annuo e a prestare servizio militare. Nel novero di costoro vi sono quelli che oggi chiamiamo baroni o conti o duchi»; cfr. il commento in Cappelli, *Maiestas* cit., pp. 138-139.

Inoltre, l'assenza di una codificazione legale della cittadinanza (diritti, privilegi, esenzioni, ecc.) è in qualche modo compensata dai numerosi patti specifici delle comunità con il potere centrale e comunque non implica che non esistano limiti al potere, teoricamente informali ma politicamente cogenti, secondo il detto oraziano (*Epist.* I 1, 59-60) reimpiegato politicamente da Isidoro: «rex eris si recte facias; si non facias, non eris» (*Etymol.* IX 3, 4) – che implica lo stigma della tirannide, con tutte le relative conseguenze legali. Questo spiega anche un altro possibile equivoco “repubblicano”: la mancanza nel suddito monarchico di un diritto esplicito di resistenza, visto che questo è contenuto nella teorizzazione *de tyranno* e comporta, come si è detto, l'illegalità automatica degli atti legislativi e, in certi casi, l'eliminazione fisica del tiranno<sup>48</sup>. I «constitutional means» per neutralizzarlo non ci sono, come osserva Hankins (p. 268), ma solo perché esiste la possibilità *politica* di farlo. Queste considerazioni suggeriscono anche che la nozione di “cittadinanza monarchica” non è esclusiva del Patrizi, ma funziona come presupposto comune del discorso teorico monarchico nel suo insieme.

Il capitolo si conclude con un approfondimento sull'importanza della Storia nella formazione e nell'orizzonte mentale sia del sovrano che dei sudditi, con un'ardita tesi secondo cui l'importanza eccezionale che questa assume nel *De regno* (ma, anche in questo caso, è convinzione comune di tutto l'Umanesimo) è legata alla sua funzione di criterio direttivo dell'agire politico, in assenza (e questo è il punto ardito) di fondamento metafisico (o di legittimazione trascendente e biologica), per cui al criterio del

<sup>48</sup> Si pone qui il delicato problema della nozione di *princeps legibus solutus*, del suo significato, generalmente equivocado, e dei suoi limiti, su cui è indispensabile D. Quaglioni, *I limiti del principe legibus solutus nel pensiero giuridico-politico della prima Età moderna*, in *Giustizia, potere e corpo sociale*, cur. A. De Benedictis, I. Mattozzi, Bologna 1994, pp. 55-71; sull'idea rinascimentale di tirannide, è in corso di stampa G. Cappelli, *Classicismo e tirannide nell'Italia umanistica*, in *The Prince and the Condottiero in Italian Humanism and Renaissance: Literature, History, Political Theory and Art* (International Conference, University of Warwick, 17-18 June 2021), cur. M. Pavlova, M. Celati, Oxford.

“bene assoluto” si sostituisce quello “prudenziale” del bene del regno o, se si vuole, del “meno peggio”. È una tesi, come detto, molto ardita, che sembrerebbe portare alle estreme conseguenze un’idea in sé diffusa nella storiografia, e cioè l’impostazione secolarizzata dell’Umanesimo politico. Inferenza che ritengo condivisibile a patto di ricordare che se è vero che la Storia è criterio di scelta morale, è anche vero che l’idea di Bene – inscritta nella Natura, garantita dalla divinità – resta comunque la fonte ultima del giudizio morale e di conseguenza anche politico: insomma, la considerazione del meglio o del peggio o del “meno peggio” ha dei precisi limiti nelle leggi di Natura, che a loro volta, com’è noto, si sovrappongono concettualmente, spesso e volentieri, a quelle divine: *Deus sive Natura*.

Il settimo e ultimo capitolo, *Virtuous Absolutism: Patrizi’s De regno*, è l’unico dedicato interamente al trattato sulla monarchia (di fatto il sottotitolo del volume recita *Virtuous Republic* – probabilmente intendendo *res publica* nel senso ampio cui si è accennato, e forse per evitare, correttamente, la parola “stato”, usata invece, come già osservato, nel corpo del volume). La prima considerazione da fare, a mio giudizio, è di carattere universale: a volte il passare del tempo non porta progresso ma regresso, non evoluzione ma involuzione, nella forma di perdita di saperi consolidati, di conoscenze acquisite. È il caso della questione repubblica-monarchia, così ben risolta oltre mezzo millennio fa dal Patrizi (e non solo, a giudicare dal brano pontaniano riportato *supra*) e così acutamente, e direi definitivamente, messa in luce dall’Hankins: posto che le opinioni degli uomini sono varie (*libera hominum esse iudicia*, scrive Patrizi) le forme di governo virtuose (non tiranniche) sono *tutte* legittime e le cose più importanti nel governo «are common to all kinds of regime» (p. 273). Hankins non manca di osservare che questo è un atteggiamento schiettamente teorico che differenzia il nostro autore (e con lui tanti altri) dai «propagandists like Leonardo Bruni and Pier Candido Decembrio» (*ibidem*). Molto opportunamente, viene evocato quel passo di Platone, *Rep.* IV, 445d-e, in cui, distinguendo i tipi di costituzioni politiche, il filosofo greco usa il termine generico *politeia* –

che in latino viene reso come *res publica* – per poi affermare a chiare lettere quanto la moderna “storia delle dottrine” sembra aver dimenticato: «sorgessero parecchi capi o ne sorgesse uno solo non sconvolgerebbero le leggi fondamentali dello stato, se educati fisicamente e spiritualmente come abbiamo esposto»<sup>49</sup>.

Ciò chiarito, credo che la domanda sulle preferenze personali del Patrizi alla luce della sua biografia (era invero divenuto da tempo, si ricordi, suddito del re di Napoli, e proprio negli anni del *De regno* Siena viveva profonde tensioni sociali) passa a essere francamente secondaria, anche se, sul filo di quella domanda, è dato approfondire, attraverso gli epigrammi dell’umanista, le sue posizioni sul conflitto senese. In uno di essi, in particolare, il vescovo di Gaeta sembra proporre quello che sembrerebbe una sorta di compromesso politico dai promettenti risvolti teorici, pur se sicuramente dettato dalla vicenda contingente di Siena: un potere regale che si faccia protettore della città libera: «Optima res populi quam virtus regia firmat / Sed bona quam populus sedulitate gerit» (cfr. p. 275 e n.). Ed è innegabile che, a tenore del *De regno*, le convinzioni politiche di Patrizi sembrano essere evolute verso una maggior enfasi sul merito individuale e minore sul binomio libertà/eguaglianza, anche con notazioni di “psicologia sociale”: il popolo è invidioso, il sovrano (virtuoso) è liberale, sicché – capovolgendo il *topos* sallustiano, così caro al Bruni, della *virtus formidulosa* – è da loro che ci si può aspettare maggior favore per i più meritevoli, idea che l’umanista poteva mutuare da Isocrate. Gli altri argomenti a favore della pozziorità della monarchia sono quelli tradizionali (già esposti, con maggior profusione, dall’Hankins in *Virtue politics*), come la naturalità del comando unico in natura, dal microcosmo (anima/corpo, capo/membra) al macrocosmo.

Rispetto al *De republica* varia anche la tipologia delle forme di governo – gli scostamenti rispetto ad Aristotele chiamano in causa Omero e altri poeti arcaici, e riguardano, tra l’altro, l’inclusione, tra i regimi positivi, della democrazia, che egli chiama *po-*

<sup>49</sup> Platone, *Repubblica*, cur. F. Sartori, Roma - Bari 1994<sup>4</sup>, p. 160.

*popularis societas* e contrappone al dominio della plebe (*plebeium dominatum*), dal momento che – seguendo il giurista romano Gaio (ma, se si vuole, anche Isidoro di Siviglia) – *populus* indica la collettività, il corpo politico nel suo insieme, includendo anche i patrizi, mentre *plebs* indica il popolo minuto, la massa, appunto la plebe. Lo scarto terminologico è molto interessante: se nel *De republica* aveva usato il termine *res publica* per tutti i regimi non monarchici (Hankins li chiama «polyarchic») e *isonomia* o *res publica popularis* per i governi popolari, nel *De regno*, *res publica* diventa *civilis societas* e *isonomia* o *popularis societas* (o anche *demokratia*) passano a indicare il regime popolare «approvato dai filosofi». Sorge qui la questione della presenza nel tessuto dottrinale dell'opera del VI libro delle *Storie* di Polibio, che, a differenza di Aristotele, intende *demokratia* in accezione positiva, ma che all'epoca non era stato ancora tradotto e sembra comunque improbabile che Patrizi abbia conosciuto, come contribuisce a provare l'argomento *ex silentio* che non v'è traccia nelle sue opere della dottrina più famosa dello storico greco, l'anaciclosi. Hankins propone in alternativa Erodoto, Tucidide o Demostene, tutte fonti convincenti da cui si poteva mutuare l'idea.

Comunque sia, l'argomento principale in favore del regime monarchico è la stabilità, dal momento che, regnando uno solo, non vi saranno conflitti d'interessi né fazionalismi, inerenti invece ai regimi repubblicani, mentre l'esempio stesso di Roma dimostra come, alla lunga, un sistema di tipo monarchico è inevitabile. La legittimità della monarchia umanistica è data dal concorso tra legalità (successione ereditaria) e virtù, l'insieme delle qualità (moralì) atte al buon governo: in tal modo, nel *De regno* la fonte della legittimazione non è più attribuita ai cosiddetti “poteri universali”, Chiesa e Impero, mentre si rimanda a una, per la verità, piuttosto fumosa “elezione legale”, «anything from popular acclamation to the vote of an aristocratic counsel» (p. 295), ma soprattutto s'istituisce, con mossa profondamente umanistica, la *virtus* come criterio selettivo operativo principale, al punto da oscurare (se non per un omaggio formale) la successione ereditaria, negandola al primogenito non virtuoso ed elogiando la scelta degli Egizi che (stando a Diodoro Siculo) in questioni di

successione equiparavano i figli legittimi ai bastardi<sup>50</sup>. In ogni caso, il potere assoluto, l'*arbitrium*, non significa “arbitrarietà” né implica una totale indipendenza d'azione, e non solo – come vuole Hankins – perché la funzione del re è soprattutto conservativa, «they can simply enforce Roman law» (p. 298) – ché anzi la tendenza dell'epoca è proprio quella di affermare la sovranità introducendo una legislazione regia concorrente rispetto alle fonti tradizionali –, ma perché vi è un limite implicito ma non per ciò meno cogente, consistente nell'esercizio virtuoso in se stesso, trascurato il quale si cade nella tirannide e per ciò stesso, come abbiamo visto, nell'abuso e nell'illegalità: è il *pactum aequitatis*, il raggio dell'innovazione politica concesso al sovrano a condizione che tanto il suo esercizio quanto il suo fine siano *virtuosi*, improntati al bene comune: non in diretto contrasto con il legalismo di Bartolo e Baldo – anche se tra *sangue* e *virtù* rischia sempre d'innescarsi una tensione conflittuale – ma evoluzione, complicazione e in qualche modo superamento. In altri termini, l'*arbitrium* è pesantemente condizionato dagli standard politico-morali che il *princeps* deve soddisfare attraverso la pratica, al massimo grado, di tutte le *virtutes* codificate dalla tradizione e apprese nel suo tirocinio umanistico: uno standard di perfezione che finisce per trascendere la persona fisica del sovrano, enfatizzandone all'estremo grado la funzione pubblica (*lex loquens*) e dunque, anche qui in modo solo apparentemente paradossale, aprendo la strada all'impersonalità dello Stato. Un modello ideale, certo: ma di un “idealismo realistico” – come egregiamente sottolinea Hankins – che fornisce all'intellettuale (e all'opinione pubblica) un preciso criterio di giudizio.

Hankins tiene a rimarcare che tra le due opere maggiori del senese non vi è contraddizione bensì diversità di accenti, soprattutto perché tra città-stato e regno intercorre una differenza di scala determinante in termini di dimensioni “geopolitiche” e di

<sup>50</sup> A tal proposito è molto produttiva la distinzione elaborata dal Delle Donne tra successione “dinastico-ufficiale” (basata sulla *virtus* dell'erede) e “dinastico-familiare”, che segue il modello biologico tradizionale: Delle Donne, *Alfonso il magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico* cit., pp. 156-157.

autonomia politica, che rende sostanzialmente incomparabili i due tipi di regime, sicché si può parlare di autosufficienza solo per il *regnum*; ciò non osta a che lo stesso Hankins riconosca segnali di un'evoluzione "filo-monarchica" nell'atteggiamento patriziano verso i sistemi politici. Trattandosi però di modelli ideali, e sia pure di un "idealismo realistico", si pone la questione del profilo morale effettivo del *princeps*, della possibilità di incarnare realmente questa *virtus* straordinaria che ne legittima il potere. Hankins cita il *De infelicitate principum* di Poggio Bracciolini come esempio di critica radicale al potere tale da escludere ogni possibilità di un principato virtuoso. Prescindendo qui dall'interpretazione di quest'opera – un "antiprincipe" in forma dialogica che segnala i punti oscuri di un potere che propriamente sarebbe tirannico – la risposta di Patrizi s'incentra sulla distinzione tra vita privata e vita pubblica, concludendo che una vita pubblica virtuosa è superiore a qualunque virtù esercitata in privato, perché il premio della *virtus* politica riguarda la gloria del governante e la *felicitas* collettiva: una concezione strettamente morale, basata sulla *fides*, secondo un principio-cardine del pensiero umanistico per cui la Natura ha predisposto un margine per l'esercizio "felice" (nel senso politico di 'efficace, produttivo') della *virtus*, con ripercussioni anche sull'idea di Fortuna, l'evento inatteso e contingente che è possibile, in questa prospettiva, contrastare «by good counsel and the king's perseverance in virtue» (p. 290). Se, come sostiene Hankins, compare qui un principio di pelagianesimo (o semi-pelagianesimo), sarà per la coincidenza che questa dottrina teologica ha con la prospettiva umanistica del rapporto *virtus-fortuna*.

Patrizi, dunque, non è (per ricorrere alla felice categoria dell'Hankins) un "esclusivista": ammette la liceità di diverse forme di governo e soprattutto dei due opposti, sicché la presunta varietà dei *regimina* si riduce in sostanza (in accordo di fondo con la realtà storica come poi sanzionerà decisamente Machiavelli) a una dicotomia, sia pure minuziosamente articolata (come si rileva dagli schemi tracciati dall'Hankins): repubblica *vs.* principato, governo allargato contro governo piramidale, varie gradazioni di oligarchia contro varie gradazioni di autocrazia.

L'atteggiamento non dogmatico dell'umanista si rivela anche nelle critiche aperte a figure iconiche del pensiero monarchico come Cesare e Augusto, nonché nella fiducia nella possibilità di istruire i principi, con atteggiamento precettistico contrario a quanto affermava un modello letterario quale Plinio il Giovane, secondo cui l'unica forma di comunicazione con il *princeps* è l'elogio, la *laus*. È vero che il passo addotto dall'Hankins (*De regno* II, 4 – non 5, come forse per refuso nel testo) risente del contesto in cui l'autore insiste sulla necessità (cui abbiamo accennato più su) di tracciare modelli ideali (come idee platoniche) per porre davanti agli occhi del sovrano un metro di giudizio preciso e coerente. Tuttavia, la sua scelta acquista maggior valore ideologico poiché egli di certo ben sapeva che l'atteggiamento pliniano era noto all'Umanesimo come strategia comunicativa dello *speculum*: protestare retoricamente che il *princeps* nulla ha da imparare ma solo ha da riconoscersi nei consigli che, in forma di encomio, gli rivolge l'intellettuale umanista è una precisa strategia comunicativa: si tratta di un *topos* aristotelico («la lode e i consigli hanno un comune aspetto, perché quanto si potrebbe consigliare diventa encomio se si modifica la forma dell'espressione»: *Ret.* I, 1367b)<sup>51</sup>, che l'Umanesimo politico sfrutta fino in fondo, ma che invece Patrizi decide di non praticare in nome, probabilmente, della sua fede assoluta, radicale, nell'*institutio*. Da questo atteggiamento “platonico” e dalla radicalità della scelta pedagogica classicista deriva forse quel moltiplicarsi di *exempla* e citazioni classiche che, come s'è visto, è caratteristico della sua opera, proprio perché, per rimandare a un'*idea* astratta, le figure concrete devono necessariamente essere molteplici e di forte impatto: fonte d'ispirazione è qui il *De oratore* di Cicerone.

Eppure, ciò che appare come un'evoluzione rivela forse una certa oscillazione teorica, una tensione non completamente risolta tra “mito” repubblicano e progressiva presa di coscienza delle maggiori potenzialità della teoria monarchica. Hankins individua la natura assolutistica di questa teoria, riconoscibile nell'ampio margine di manovra concesso al *princeps*, anche se

<sup>51</sup> Aristotele, *Retorica*, cur. M. Dorati, Milano 1996, p. 77.

forse sarebbe possibile spingersi più in là, e sostenere la centralità della nozione di *virtus* come criterio *principale* di legittimazione, mentre all'ereditarietà resta una funzione secondaria e forse formale. La tensione “sistemica” dei regimi potrebbe allora stemperarsi nella proposta, per così dire, “conclusiva” del Patrizi, persuaso dell'inevitabilità di subordinare la città-stato repubblicana a una potenza monarchica che ne garantisse un ampio grado di autonomia ma fosse capace di ridurre la carica conflittuale autodistruttiva e difendere la comunità da minacce esterne: una sorta di “diarchia” o sovranità condivisa. Hankins, che è molto attento – e giustamente – all'esempio della Cina contemporanea, ritiene che questa “diarchia” sia, con opportuni adattamenti, fattibile anche oggi, e cita come esempio proprio il sistema cinese (p. 303), mentre in Occidente il modello sarebbe stato il regno ellenistico o il Sacro Romano Impero. Devo dire che, nel condividere questa tesi di “sovranità scalare”, ho creduto di rinvenirne una possibile declinazione già in certe proposte del Petrarca delle lettere all'imperatore Carlo IV<sup>52</sup>.

D'altra parte, *absolutus* non significa potere arbitrario, perché, come s'è visto, il rispetto della legge è parte del comportamento virtuoso del *princeps*, che è appunto *lex loquens*, e intrattiene con la legge una relazione simbiotica che è, come scrive Beroaldo, *in-scripta moribus* più che *impresa litteris*<sup>53</sup>, enfatizzando la dimensione volontaristica e morale che giustifica e legittima quell'ampio margine di azione politica. Patrizi mantiene, peraltro, un certo conservatorismo legale e ritiene che per la produzione del diritto sia di guida e criterio il diritto romano, riducendo se non annullando la produzione legale sovrana: la funzione perequativa dello stato è garantita non tanto dalle leggi quanto dal sovrano stesso, rispetto al quale tutti – popolo e nobili, città e feudi – sono *subiecti*. Sotto il profilo strettamente teorico, questa sorta di “passività legislativa” mantiene l'autore del *De regno* al di qua del dinamismo

<sup>52</sup> G. Cappelli, *Petrarca e l'impero alla luce della teoria giuridico-politica*, in *Petrarca politico*, cur. F. Furlan, S. Pittaluga, Genova 2016, pp. 9-25.

<sup>53</sup> F. Beroaldo, *De optimo statu libellus*, Parisiis 1501, f. 6v.

dottrinale delle punte più avanzate dell'Umanesimo politico, posto che la produzione del diritto è il campo di battaglia della sovranità moderna in quanto premessa sia dell'impersonalità dello stato moderno sia della concentrazione e centralizzazione del potere – una pugna che si sviluppa tra basso Medioevo e prima età moderna e la cui posta è condensata nella massima *cuius legislatio, eius interpretatio*<sup>54</sup>. Il ruolo così ingigantito del *princeps* richiede indubbiamente una formazione di assoluta eccellenza, di qui che il programma formativo – esposto dettagliatamente, come già ricordato, nel secondo libro – contempra un'ampia e precocissima formazione negli *studia humanitatis*, con al centro la storia, considerata *magistra vitae* del sovrano, ma anche (come accadeva nel trattato sulla repubblica) la poesia, deposito sapienziale e genere privilegiato di comunicazione anche politica, l'eloquenza e poi le arti del quadrivio. Un sapere, insomma, che non definirei solo pratico, ma “pratico-teorico”.

Essendo tutto il sistema sostenuto sulla nozione di *virtus*, l'esame delle singole *virtutes* ha un'importanza cruciale, che la critica ha da tempo riconosciuto, individuando in esse non già un semplice *catalogo*, ma un vero e proprio *sistema* articolato che configura la somma delle qualità politiche atte al buon governo – con i *vitia* corrispondenti – e fa leva, nel caso di Patrizi, particolarmente su *humanitas* e *pietas*: la prima, come elemento fondante del *mutuus amor* (in Patrizi come in tutto il pensiero umanistico), la seconda, intesa ciceronianamente come presupposto della *iustitia* e declinata “laicamente” come relazione affettiva verso “Dio, patria e famiglia”. Il suo non è l'*ordo caritatis* di Agostino, la reciproca benevolenza orientata al premio ultraterreno, ma naturale istinto di simpatia civica e per il genere umano tutto, che sul piano sociale e razionale si traduce appunto in *humanitas* e *pietas*. Per inciso, il cenno alla barbarie dell'*impietas* che distrugge templi e opere d'arte non può non far pensare a una preoccupazione proiettata

<sup>54</sup> Sul punto considerazioni utili (e ulteriore bibliografia) in D. Kelly, *Civil science in the Renaissance: the problem of interpretation*, in *The Languages of Political Theory* cit., pp. 57-78, partic. pp. 57-61.

anche nel presente di quell'incipiente *cancel culture* che nella patria dell'autore ha il suo epicentro.

Qui conta osservare che Hankins non sembra forse tenere nella debita considerazione un altro elemento decisivo per la formazione dell'idea di stato umanistico, vale a dire la *fides*, nozione ben lontana dal semplice “mantenere la parola data” (cui invece tenderà a ridurla Machiavelli) e indicante, con ben altri significati, la “lealtà” pubblica e reciproca tra governanti e governati, il cui valore strutturante nella proposta teorica dell'Umanesimo politico difficilmente può essere sottovalutato<sup>55</sup>. Eppure, nella conclusione del capitolo *de fide* nel libro ottavo del *De regno*, il pensatore senese analizzava lucidamente il concetto, ampliandone con nettezza la sfera semantica, dall'idea circoscritta di “lealtà”, “affidabilità”, “parola data”, a quella di “patto” reciproco di convivenza ed elemento strutturante di coesione sociale e politica, quasi a mo' d'introduzione all'ultimo libro, che tratta precisamente dell'obbedienza del suddito:

De officio eorum qui reguntur dicendum erit. Sicut enim respublica ex civibus qui cum imperio omnibus praesunt et ex aliis cunctis qui aequo animo obsequantur, constare debet, sic regnum ex optimo rege qui iuste imperet et ex reliquis omnibus qui illius dictis omni studio omnique diligentia ultro obsequantur. Sed ut omnia virtutum praecepta quae regibus praescribuntur communia cum civibus esse videntur, sic quam maxime haec quae de fide dicuntur, quae quidem non modo his qui regunt singuli cives praestare debent, ne infidi, impii ac maiestatis rei fiant, verum aliis quibuscunque hominibus<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Insieme alla nozione di *amor* (vedi *supra*), l'ho studiata in Cappelli, *La tradizione umanistica* cit., partic. pp. 16-18 (dove si analizza, tra altri, il passo del Patrizi citato sotto a testo); vd. anche Della Misericordia, “*Per non privarci de nostre raxone*” cit., che mette in luce come le aspirazioni contrattualiste delle comunità facevano leva su questo concetto.

<sup>56</sup> Cito da *De regno et regis institutione*, Parisiis 1531, VIII, XX («Bisogna trattare dei doveri dei governati. Infatti, così come la repubblica deve essere formata da cittadini che comandano (*cum imperio praesunt*: lett.: ‘sono a

In questo è reso esplicito il rapporto *civis-rex* e dei *cives* tra loro, mediato e costruito proprio sulla *fides*. Ed è centrale il richiamo al *crimen maiestatis*, dal momento che, da un lato, esso è implicato dal legame concettuale *fides-obedientia* (o, specularmente, potenziale ribellione); dall'altro, focalizza appunto l'attenzione non solo sul sovrano ma sul suddito, e molto in particolare, in realtà, sul suddito potente, sui "grandi"<sup>57</sup>. Attraverso la *fides*, pertanto, entrano in connessione concettuale le nozioni complementari di *auctoritas* (*maiestas*) e *obedientia* (col suo potenziale corrispettivo negativo, la repressione), vale a dire si cementa il *corpus politicum* organico.

La coesione, a sua volta, si esplicita in Patrizi attraverso la nozione di *amicitia* civile, *societas* di *cives*, anche in questo caso in linea con la dottrina politica umanistica, qui esemplarmente espressa, in particolare, dal Platina<sup>58</sup>. L'*amicitia* del principe è collettiva, rivolta ai molti, e costituisce un principio organicista (non legale-formale, ma moralmente vincolante) di riconoscimento del merito e di redistribuzione economica e sociale. Tutto ciò sembra accentuare il contrasto, sul piano generalissimo dei fini e delle impostazioni, tra Stato moderno e *res publica* (in senso ampio) premoderna, contrasto che in effetti si gioca proprio sul terreno della produttività e della legittimazione, o meno, del conflitto interno, anche se, parallelamente, va evitato il rischio di concepire una totale discontinuità tra le due dimensioni temporali, cosa che il libro dell'Hankins contribuisce a scongiurare con la sua pro-

capo con potere») sulla collettività e dagli altri che di buon grado obbediscono, così anche il regno è formato da un ottimo re che domina con giustizia e da tutti gli altri che obbediscono spontaneamente con ogni cura e solerzia. Ma come tutti i precetti relativi alle virtù che si prescrivono ai re sembrano essere comuni a quelli rivolti ai cittadini, tanto più lo sono quelli che riguardano la *fides*, che non solo sono tenuti a prestare i singoli cittadini ai reggitori per non divenire sleali, empi e colpevoli di alto tradimento, ma anche a tutti gli altri uomini»; trad. propria).

<sup>57</sup> Su tutto ciò, basti Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis* cit.

<sup>58</sup> Qui avrebbe giovato un altro libro della Ceron (studiosa evidentemente ignota all'autore): A. Ceron, *L'amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*, Macerata 2011.

spettiva storiografica attenta alle continuità e finanche alle potenzialità attuali della proposta umanistica: un altro mondo *fu* possibile, ed è lecito e produttivo cercare in esso spunti, suggerimenti e proposte per il nostro inquieto presente.

La Conclusione reca il titolo “parlante” *Patrizi and the Modern Politics*: qui la preoccupazione “militante” dell’autore per la situazione politica attuale, nel suo Paese e in Occidente, che serpeggiava lungo tutto il volume, è resa esplicita e si tinge dei colori di una misurata passione e di un intenso *pathos* per i destini di una civiltà che anch’io ritengo in profondissima crisi di valori e di idee. Il senso primigenio dell’Umanesimo sta nell’*institutio* alla virtù, un’ansia di riforma radicale che parte dall’uomo, ispirata all’antico, che smentisce clamorosamente l’immagine stereotipata di un Rinascimento di intrighi e delitti, condensata nelle figure, anch’esse stereotipate, di Machiavelli e dei Borgia – anche se, va detto, lo stereotipo attecchisce ben più oltreoceano che qui da noi. Questo disconoscimento riguarda *tutto* l’Umanesimo politico e rivela un importante punto cieco critico che consiste nel considerare questa tradizione di pensiero sotto la luce (anch’essa pesantemente stereotipata) del “classico” Machiavelli e del devastante capitolo XV del *Principe*, finendo col porla indebitamente (come si diceva al principio) sotto l’ombra allungata del grande Segretario: con la conseguente aporia storiografica di valutare *ciò che c’è* alla luce di *ciò che (ancora) non c’è*. È il “vizio del precorrimiento” che distorce la prospettiva e annulla la specificità dei linguaggi<sup>59</sup>: *Political Meritocracy* è un eccellente antidoto a questo veleno interpretativo. A questo grumo di *idées reçues* si aggiungono

<sup>59</sup> Cfr. M. Merlo, *La forza nel discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», 4, 1 (1990), pp. 37-56, partic. pp. 40-41, parla (con Skinner) di «mitologia della prolessi»; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 24, di «infausta categoria del “precorrimiento”»; stesse posizioni in P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, p. 151; e cfr. le accurate notazioni di S. Chignola, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», 11, 1 (1997), pp. 99-122, a p. 113.

altre problematiche, per dir così, interne al metodo umanistico e particolarmente presenti nel Patrizi: la mancanza di *esprit de système*, cioè quella “sistematicità” astratta e opposta al metodo umanistico induttivo e prudenziale che tanto disorienta le nostre menti intrise di presunto “spirito scientifico”; l’uso del latino, che per evidenti motivi costituisce una barriera “tecnica” non sempre ammessa ma molto condizionante; la stessa (sovr)abbondanza (particolarmente marcata nel nostro autore) dell’esemplarità storica, che rende l’esposizione complessa da seguire. Hankins replica che il discorso umanistico del Patrizi ha ancora «a message for our time» (p. 320), a cominciare dall’originalità delle proposte sulla selezione meritocratica e sulla riforma agraria, per proseguire con il rifiuto della schiavitù, il valore della famiglia, il matrimonio d’amore. Forse (vi accenneremo tra breve) questa volontà di riscattare un autore e una tradizione rimasti fino a tempi recenti nell’ombra è alla base dell’insistenza, che percorre tutto il volume, sulla preminenza, se non l’unicità, della figura dell’umanista senese.

Ma il messaggio per il nostro tempo è ancor più penetrante: contrapposta alla frivola arroganza dei politici attuali, giganteggia la tensione verso la *virtus* di uomini che hanno forgiato le origini della modernità. La critica finale al nostro tempo, gonfio di orgoglio scienziato, spregiatore del passato, precipitato nell’oblio delle proprie stesse origini, è accorata e toccante; la descrizione, ai limiti del sarcastico, della cosiddetta “scienza politica” contemporanea, tutta grafici e algoritmi, nella presunzione, che ha qualcosa di luciferino, di plasmare e modellare l’uomo secondo criteri astratti e meccanici, è, in senso etimologico, magistrale, e degna di un libro che aspira a recuperare il nucleo umano del politico e a richiamare alla responsabilità chi esercita il potere. In un’atmosfera di lucido pessimismo che prefigura o teme l’imminente «collapse» dei valori portanti della nostra civiltà, la salvezza sembrerebbe stare nel tornare a interrogare la Storia. Il coraggioso appello finale contro i rischi di una “meritocrazia ingiusta” («as a whole», espressione-chiave che indica l’assenza di considerazione delle realtà individuali e la divisione della società in clan), che rischia di riprecipitare l’Occidente nell’incubo novecentesco dei «totalitarian States» (p. 326),

lascia trapelare la partecipazione emotiva ed etica dell'autore al dramma del nostro tempo ed è, per quanto mi riguarda, pienamente condivisibile.

In conclusione di questa lunga esposizione-dialogo, credo che emerga con chiarezza la complessità e la forza di un lavoro che, come si è detto all'inizio, è destinato a divenire un punto fermo nella storiografia critica sull'Umanesimo politico. Non resta che annotare alcune rapide considerazioni finali, nella speranza che possano costituire uno spunto fecondo di ulteriore dibattito. In primo luogo, sotto il profilo metodologico e, direi, ideologico, il risultato più importante del libro sta, a mio giudizio, nel superamento della dicotomia oppositiva repubblica/monarchia, che fin dal Bruni giocava ambigualmente sulla confusione indebita tra monarchia e tirannide e che nell'ultimo secolo, sulla spinta degli eventi del Novecento, aveva assunto caratteri sospettosamente pervasivi, quasi nevrotici: questo "repubblicanesimo" onnipresente, schiacciante, da una parte, per i Baron e i Garin, si profilava come un riscatto dalla barbarie nazista, il "settimo cavalleggeri" ideale che viene a salvare le democrazie in lotta contro Hitler e Mussolini come salvò la mitica Firenze rinascimentale dalla tirannide del barbaro milanese Visconti; dall'altra, per i Pocock, gli Skinner e la schiera di seguaci ed epigoni più o meno credibili, veniva a fare da antenato nobile delle democrazie anglosassoni, fungendo da anello di una catena tanto accattivante quanto arbitraria, da Aristotele ai rivoluzionari inglesi ai padri fondatori degli *States. Useful Past*: una fortezza ideologica molto difficile da espugnare.

Semmai, la forza residua di questo mito storiografico sembra sottilmente operante in qualche modo anche nel magnifico studio che abbiamo analizzato, in una certa quasi impalpabile inclinazione per il trattato repubblicano e soprattutto in una differenziazione tra forme di governo che a volte appare quasi forzata, complicando invece di facilitare il riconoscimento dell'oggettiva convergenza d'impostazione e comunanza di concetti. Ne è indizio lo spazio disuguale concesso a due trattati in realtà quantitativamente (oltre che qualitativamente) affini, cosa che suggerisce

che proprio la suddivisione della trattazione, *de re publica* e *de monarchia*, mostra tutto il suo carattere esteriore e pertanto tutta l'artificialità della distinzione, come se il risultato finale del dittico patriziano, smentendo la partizione della materia, venisse a confermare che si tratta di declinazioni, variazioni non determinanti di un unico complesso teorico-politico. Per la verità, Hankins indica una continuità ideale, e ideologica, ed è merito non trascurabile aver evitato esplicitamente di arruolare lo scrittore quattrocentesco nella coorte di quel “repubblicanesimo eterno” – da Aristotele ai *Founding Fathers* – che tanto affascinava Pocock e che ormai rassomiglia a un nobile alibi per legittimare culturalmente un'egemonia geopolitica peraltro sempre più traballante. Hankins, invece, segue proficuamente un altro e diverso paradigma interpretativo, pur sovrapponendolo ai resti di quello basato sulla polarità repubblica/monarchia: il pensiero politico umanistico (Umanesimo *politico* e non più “civile” o *civic*) è ispirato, più che ogni altra dottrina filosofico-politica, all'organicismo classico e medievale, quell'idea di *corpus* che funziona come la metafora assoluta di Blumenberg e ne spiega – o forse meglio, ne “rappresenta” – le strutture essenziali e le finalità profonde<sup>60</sup>. Qui si giunge, ritengo, a un risultato teorico di assoluto rilievo.

Da ultimo, qualche breve considerazione su quella che potremmo definire l'impostazione “eccezionalista” della monografia, la posizione di superiorità e, appunto, eccezionalità («originality», p. 63), attribuita alla figura intellettuale del Patrizi, «The greatest political philosopher of the humanist movement» (p. 319), che costituisce un *leit-motiv* della trattazione, quasi a rafforzare la rilevanza scientifica enfatizzandone la portata e l'influenza. Ora, si tratta senza dubbio di una prospettiva legittima e con un suo valore euristico utile a mettere in risalto la novità, la

<sup>60</sup> Si veda H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Milano 2009 (ed. or., 1960) partic. il cap. «Metaforica di sfondo di concezioni organiciste e meccaniciste», pp. 73-88; per l'uso filosofico-politico di queste teorie non trovo esposizione più efficace di A. Rivera García, *Hans Blumenberg: mito, metafora assoluta y filosofía política*, «Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno», 4, 3 (2010), pp. 145-165.

rilevanza e l'impatto sul panorama storiografico di questo pensatore rivalutato, inserito in un canone e restituito alla sua esatta dimensione; senza dimenticare la forza e l'originalità oggettive di alcune proposte – tra cui la riforma agrario-territoriale è forse la più potente –, sostenute da uno stupefacente apparato erudito che, come si è osservato, copre il mondo antico non solo greco-romano ma anche di altre civiltà. Tuttavia, questo approccio, mirante a inquadrare (anzi in questo caso a “istituire”) un singolo autore come un “classico”, comporta il rischio di velare una realtà intellettuale molto più complessa, fatta di reti, di trame culturali, di dialoghi fra testi: un'impresa collettiva che, sì, è fatta di *auctores* maggiori e minori, ma che va sempre inquadrata nel contesto di un movimento intellettuale generale e sufficientemente omogeneo<sup>61</sup>. Si potrebbe anzi persino sostenere che proprio gli autori di minor spicco o proiezione – da Porcelio a Brancato, da Giovanni Tinto a Beroaldo, per fare solo qualche nome – sono forse gli interpreti più rappresentativi, perché, nella loro *medietas*, si fanno eco di una “vulgata” che permette di osservare in trasparenza le idee più comuni e i concetti più condivisi. Come abbiamo costatato in più di un'occasione, l'impostazione “meritocratica”, il rapporto tra “sangue” e virtù, la questione degli *homines novi*, l'autonomia della politica, ma anche questioni più specifiche come il processo di appello (pp. 159ss.), proposto anche dal Platina e dal Pontano nel *De obedientia*, sono temi comuni del pensiero umanistico, declinati – sempre a partire dalla struttura organica della società – in modalità varie che meritano una considerazione non condizionata da giudizi di valore. Il problema che sorge dall'eccezionalismo o “singolarizzazione” di un autore è che si finisce col mettere in secondo piano il dato a mio giudizio più importante, e cioè la proposta politica umanistica nel suo complesso, nella sua peculiarità, come risultato di uno sforzo comune che si riflette in un *corpus* testuale che abbraccia il “secolo lungo” da Petrarca a Erasmo. In tal senso, direi che il dittico *De republica-De*

<sup>61</sup> Nel già citato primo volume di *Visions of Politics*, lo Skinner torna a più riprese su questo problema, che a sua volta è una delle cause di quell'“ansia della prolessi” di cui sopra.

*regno* – senza dubbio opere “maggiori” – sia meno un *advance* che un punto d’arrivo, meno un “progresso” in senso teorico che una maestosa *summa* in cui confluisce un secolo di riflessione umanistica sulla politica e sulla società – e come tale forse ancor più rappresentativa di tutto un movimento intellettuale.

Più che consacrare “classici” potrebbe essere produttivo confrontare metodi e strategie argomentative tra autori paragonabili per peso e influenza, e qui, concludendo, può essere utile suggerire un parallelo (non di valore ma appunto metodologico, sul tipo di quello che l’autore stabilisce con Egidio Colonna) tra Patrizi e quel Pontano già spesso evocato, il cui *De obedientia* è per molti versi un precedente ma anche un contrappunto teorico al *De regno*. Ora, lo schema espositivo del Patrizi è abbastanza costante, quasi ripetitivo (per certi aspetti paragonabile a quello, anch’esso enciclopedico ma in lingua volgare, di Giuniano Maio), e consiste nella dilatazione, per accumulazione, dei contenuti dottrinali attraverso *exempla* e altri tipi di esemplificazioni, con ampie digressioni erudite e veri e propri squarci narrativi, non già fini a se stessi ma indispensabili nell’ottica di quel “classicismo totale” che sta alla base della proposta pedagogica umanistica, e che Patrizi eleva, in qualche modo, all’estremo, facendo della classicità l’*institutio* integrale, totalizzante, del cittadino e dell’uomo di stato. A questa struttura, che nel discorso teorico intercala un’esemplarità storica e storico-culturale straordinariamente ricca ma pure spesso dispersiva, si contrappone il metodo pontaniano, incentrato sul rigore concettuale della *definitio* e sull’analisi teorica e casistica, con intenti normativi oltre che descrittivi, con poco o nullo spazio per la digressione e piuttosto parco, invece, nell’esemplarità, sempre stringata e portata in funzione di appoggio immediato all’argomentazione dottrinale. Quest’ultima, infine, è supportata da una discreta trama di citazioni dirette, sia poetiche che filosofiche, di *auctoritates* classiche (da Virgilio e Orazio ad Aristotele e Cicerone).

Da un lato, insomma, l’adamantina “fede nella *paideia*” classica di Francesco Patrizi; dall’altro, la tensione teorica e polemica di Giovanni Pontano: l’una e l’altra concorrono a delineare nei

suoi tratti migliori l'avventura intellettuale dell'Umanesimo politico, che solo da poco – grazie a libri come quello che qui abbiamo discusso – ha rivendicato il suo posto nella storia intellettuale d'Occidente.